الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

بحوث في علم الدراية والرواية

شرح وجيزة الشيخ البهائي





بحوث في

علم الدراية والرواية

شرح وجيزة الشيخ البهائي

الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م

ISBN 978-9953-490-23-6



هاتف:03/896329-01/550487- فاكس:541199- ص.ب:25/286 غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329-01/550487-Fax:541199-P.O.Box:286/25 Ghobeiry-Beirut-Lebanon

E-Mail: daralhadi @ daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

بحوث في
علم الدراية والرواية

شرح وجيزة الشيخ البهائي



للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

وبعد، فإنه لا يستغني أي باحث في الروايات، فقيهاً كان أو غير فقيه، عن التعرف على علم الدراية، وحسم بعض الأمور المتعلقة بمجال البحث في الرواية. وقد رأيت أن الشيخ البهائي قد قدّم لكتابه «الحبل المتين» في الفقه، مقدمة في علم الدراية سماها بالوجيزة، فرغ من تأليفها في العام ١٠١٠ للهجرة، طبعت لاحقاً بشكل مستقل. وعندما قرأتها، سمعت نداءها تدعوني لشرحها، بل يبدو من الشيخ البهائي أنه كتبها بطريقة تدعو لشرحها، فكأنه هدف إلى جعله متناً لشروحات لاحقة، فرأيت المناسب أن أشرحها على طريقة المزج، بما تيسّر لي من بضاعة، أسوة بغيري ممن تولى شرحها، مشيراً للمتن بخط أسود بين قوسين.

وقبل الشروع في شرح الوجيزة،كان من المناسب أن نذكر في البداية مختصراً من حياة الشيخ البهائي، ثم نذكر الوجيزة كاملة حتى يبقى المتن واضحاً بشكل منفصل، نعقبها بالشرح، سائلين المولى سبحانه وتعالى التوفيق لما أملنا، والهداية للصواب فيما علمنا، وقد أسميته: بحوث في علم الدراية والرواية.

موجز من حياة الشيخ البهائي

هو محمد بن الحسين بن عبد الصمد المشتهر ببهاء الدين العاملي الجبعي الحارثي، يرجع نسبه إلى الحارث الهمداني الكوفي أبي زهير، وكان من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام ومن خواصه والهمدان قبيلة من اليمن.

ويبدو أن والده سكن فترة في بعلبك، فولد الشيخ البهائي فيها يوم الأربعاء لثلاث عشرة أو لثلاث بقين من ذي الحجة سنة ٩٥٣هـ ـ ١٥٤٦م وقيل ٩٥١. وقيل ولد في قزوين. وتوفي في أصفهان سنة ١٠٣١هـ ـ ١٦٢٢م، وقيل ١٠٣٠، وقيل ١٠٣٥. بلغ من العمر ٧٩، وقيل ٧٦. وذكر تلميذه المجلسي الأول أن عمره بضع وثمانون سنة، إما إحدى وثمانون أو اثنتان وثمانون، لأني سألته عن عمره فقال: ثمان أو تسع وسبعون، ثم توفي بعد ذلك بسنين «انتهى». وعليه، فيكون أحد التاريخين مغلوطاً: تاريخ الولادة أو تاريخ الوفاة. ونقل قبل دفنه إلى طوس، فدفن بها في داره قريباً من الحضرة الرضوية، في عصر الشاه عباس الأول.

لم يعقب ولداً ذكراً، وإنما ولد له بنت. تزوج بنت الشيخ علي المنشار، الفقيه العاملي تلميذ المحقق الكركي، وكانت فاضلة عالمة، بقيت بعد البهائي، وكانت تقرأ عليها النسوان. توفي والده في البحرين

لثمان خلون من ربيع الأول سنة أربع وثمانين وتسعمائة، عن ستة وستين سنة وشهرين وسبعة أيام، ومولده أول يوم من محرم سنة ثمانية وتسعمائة. وهو أيضاً حفيد أخ الشيخ الكفعمي صاحب المصباح والبلد الأمين المشهور.

أمضى أيام شبابه معاصراً للشهيد الثاني أستاذ والده، مصاحباً لولده الشيخ زين الدين، في تحصيل العلوم والمقدمات في جباع من قرى جبل عامل، الذي يقول عنه الشيخ البهائي: «إن آباءنا وأجدادنا في جبل عامل كانوا مشتغلين بالعلم والعبادة، وهم أصحاب كرامات ومقامات». وبعد أن استشهد الشهيد الثاني، غادر وطنه باتجاه بلاد العجم.

انتقل به أبوه إلى قزوين، من بلاد إيران، في عهد الشاه طهماسب الذي انتهى ملكه عام ٩٨٤، وكانت قزوين العاصمة، ثم جعل الشاه عباس أصفهان العاصمة. وكانت إيران حديثة العهد بالتشيع. وكانت فترة شهدت هجرة علمائية من جبل عامل إلى إيران، منهم حموه الشيخ المنشار. وتنقلت به الأسفار حتى قدم أصفهان، وولي مشيخة الإسلام في هراة، ثم رغب في الفقر والسياحة، فترك منصبه وسار حاجاً إلى بيت الله الحرام زائراً مقامات المعصومين عليهم السلام. وبعد قضاء فرض الحج، ساح في البلاد ثلاثين سنة، واجتمع في سياحته بكثير من أهل الفضل، ثم عاد إلى بلاد العجم فقطن في أصفهان، وكانت العاصمة آنذاك. وأخذ في التأليف والتصنيف والإلقاء والتدريس، فذاع صيته في أقطار البلاد، وقصدته العلماء والطلاب، وشغف به عباس الشاه حاكم الدولة الصفوية، الذي استلم الحكم في العام ٩٨٥، وقربه إليه، فكان لا يفارقه، ويستصحبه معه في أسفاره، وأقرّه على رئاسة العلماء، فحسنت حاله، واتخذ داراً فسيحة كانت ملجأ الأيتام والأرامل والطالب والفقير

وكل ذي حاجة، يقوم بنفقتهم بكرة وعشياً، ولم يزل ساعياً للتملص من السلطان، والعودة إلى السياحة فلم يتمكن حتى توفي.

وخلال إقامته في بلاد إيران، أقام صلاة الجمعة التي كانت مهجورة منذ مدة طويلة بسبب الخلاف في شروطها. وكان، على سعة حاله، متورعاً زاهداً في الدنيا، راغباً في الانقطاع إلى السياحة والتدريس والتأليف، فلم يتسنّ له في أول الأمر مفارقة الشاه، وأخذ يؤلف المؤلفات الجليلة.. ولوحظ عليه ميل إلى التصوف، كما يقول بعض تلامذته.

ومن شدة تأثيره، كتب الكثير من تلامذته ترجمة لحياته، كما حكيت عنه القصص والحكايا، غريبها وعجيبها، خاصة فيما يتعلق بعلم الجفر.

وأما سياحته الكبرى، فمنهم من ذكرها قبل استقراره بأصفهان على مشيخة الإسلام، ومنهم من قال إنها بعد ذلك. وأتى مصر بزي الدراويش، فكان يجتمع فيها بالأستاذ محمد بن أبى الحسن البكري، ويبالغ الأستاذ في تعظيمه، وألّف فيها كتابه «الكشكول»، ثم سار إلى القدس، فنزل في فناء الحرم وهو بلباس السياح، وقد تجنّب الناس، وأنس بالوحشة، فأجلّه العلماء لهيئته وفضله، دون أن يعلموا من هو، وكان ذكره قد ذاع في الأقطار، فعلم بعضهم به فبالغوا في تعظيمه. ثم دخل الشام، ونزل بمحلة الخراب عند بعض التجار، واجتمع به الحافظ الكربلائي القزويني (أو التبريزي) نزيل دمشق، صاحب كتاب الروضات.

والغريب ادعاء البعض أنه من علماء السنّة، وأنه كان يظهر التشيع في إيران فقط. لكن من اعتبره سنّياً، اعتبره أيضاً مغالياً في حب آل البيت وإجلالهم وتفضيلهم. والسبب في ذلك، أن الشيخ البهائي، خلال

سياحته التي استمرت ثلاثين سنة، كان لا يظهر التشيع، ولكنه كان يظهر حب أهل البيت عليهم السلام.

تلامذته:

وله تلامذة كثر يزيد عددهم عن المئة، منهم محمد تقي المجلسي والد صاحب البحار، وصاحبه السيد حسين بن حيدر الكركي العاملي، وصدر المتألهين، والشيخ علي بن سليمان البحراني، وهو أول من نشر علمه في بلاد البحرين وصار رئيساً فيها، والشيخ محمود حسام الدين الجزائري، وقاضي القضاة عز الدين المولى [علي نقي] بن الشيخ بن العلا محمد هاشم الطغائي الكرثي الفراهاني الشيرازي الأصفهاني، ومنهم الفيض الكاشاني.

مشايخه:

منهم والده الشيخ حسين بن عبد الصمد، ومنهم الشيخ الفاضل عبد العالي بن الشيخ علي الكركي العاملي إبن صاحب جامع المقاصد في شرح القواعد، ومنهم العلامة عبد الله اليزدي صاحب الحاشية في المنطق، وهي مشهورة تدرس في حوزاتنا العلمية، وآخرون.

من حكاياته:

حكي عن المجلسي الأول أنه قال في ترجمة الشيخ بهاء الدين: سمع قبل وفاته بستة أشهر صوتاً من قبر بابا ركن الدين رحمه الله، وكنت قريباً منه فنظر إلينا، وقال: سمعتم ذلك الصوت. فقلنا: لا. فاشتغل بالبكاء والتضرع والتوجه إلى الآخرة. وبعد الإصرار عليه، قال: إني أخبرت بالاستعداد للموت، وبعد ذلك بستة أشهر تقريباً توفي، وتشرفت بالصلاة عليه مع جميع الطلبة والفضلاء، وكثير من الناس يقربون من

خمسين ألفاً، إنتهى. وحكي أن الذي سمعه الشيخ البهائي كان الجملة التالية: «شيخنا در فكر خود باش». ومعناه شيخنا إنتبه لنفسك.

وحكى بعض الأعلام أنه سمع من المولى الفاضل، والحبر الكامل، القاضي معز الدين محمد، أقضى القضاة في مدينة أصبهان أنه قال: رأيت ليلة من الليالي في المنام أحد أئمتنا عليهم السلام، فقال لي: كُتب كتاب مفتاح الفلاح فداوم العمل بما فيه. فلما استيقظت، ولم أكن قد سمعت باسم الكتاب قط من أحد، فتصفحت من علماء أصبهان، فقالوا: لم نسمع إسم هذا الكتاب. وفي هذا الوقت، كان الشيخ الجليل مع معسكر السلطان في بعض نواحي إيران، فلما قدم الشيخ رحمه الله بعد مدة في أصبهان، تصفحت منه أيضاً عن هذا الكتاب، فقال: صنّفت في هذا السفر كتاب دعاء سميته مفتاح الفلاح، إلا أني لم أذكر اسمه لواحد من الأصحاب، ولا أعطيت نسخته للانتساخ لأحد من الأحباب. فذكرت للشيخ المنام، فبكى الشيخ، وناولني النسخة التي كانت بخطه، وأنا أول من انتسخ ذلك الكتاب من خطه طاب ثراه، إنتهى».

ومما يحكى عنه أثناء إقامته بدمشق أنه طلب الاجتماع بالحسن البوريني، فأحضره له صاحب المنزل بدعوة، وتأنق في الضيافة، ودعا غالب فضلاء محلتهم. فلما حضر البوريني إلى المجلس، رأى فيه صاحب الترجمة بهيئة السياح، وهو في صدر المجلس والجماعة محدقون به، وهم متأدبون غاية التأدب، فعجب البوريني، وكان لا يعرفه ولم يسمع به، فلم يعبأ به ونحّاه من مجلسه، وجلس غير ملتفت إليه، وشرع على عادته في بث رقائقه ومعارفه إلى أن صلّوا العشاء، ثم جلسوا. فابتدر البهائي في نقل بعض المناسبات، واستطرد في الحديث، فأورد بحثاً في التفسير عويصاً، فتكلم فيه بعبارة سهلة فهمها الجماعة

كلهم، ثم دقق في التعبير فلم يفهم ما يقول إلا البوريني، ثم أغمض في العبارة، فبقوا جميعاً، والبوريني معهم، صموتاً جموداً لا يدرون ما يقول، غير أنهم يسمعون تراكيب واعتراضات وأجوبة تأخذ بالألباب. فعندها نهض البوريني واقفاً على قدميه وقال: إن كان ولا بد، فأنت البهائي الحارثي، فلا أجد في هذه المثابة إلا ذاك، واعتنقا، وأخذا بعد ذلك في إيراد ما يحفظان. وسأل البهائي من البوريني كتمان أمره وافترقا تلك الليلة، فلم يقم البهائي، وسار إلى حلب متنكراً بهيئة درويش، فلم يَخْفَ أمره، وعلم بعضهم أنه الملاّ بهاء الدين عالم بلاد العجم، فعظّموه وأكرموه. ولما سمع بقدومه أهل بني جبل عاملة، تواردوا عليه أفواجاً، فخاف أن يظهر أمره، فخرج من حلب، وعاد سائحاً حتى وصل إلى أصبهان.

وحكى الرضي بن أبي اللطف المقدسي قال: ورد علينا من مصر رجل من مهابته محترم، فنزل من بيت المقدس بفناء الحرم عليه سيماء الصلاح، وقد اتسم بلباس السياح، وقد تجنب الناس وأنس بالوحشة دون الإيناس، وكان يألف من الحرم فناء المسجد الأقصى، ولم يسند أحد مدة الإقامة إليه نقصاً، فألقي في روعي أنه من كبار العلماء الأعاظم، فما زلت لخاطره أتقرب، ولما لا يرضيه أتجنب، فإذا هو ممن يرحل إليه للأخذ منه، وتشد له الرحال للرواية عنه، يسمى بهاء الدين محمد الهمداني الحارثي. فسألته عند ذلك القراءة عليه في بعض العلوم، فقال بشرط أن يكون ذلك مكتوماً. وقرأت عليه شيئاً من الهيئة والهندسة، ثم سار إلى الشام قاصداً بلاد العجم، وقد خفي عني أمره واستعجم.

ولقد اقترن اسم البهائي ببعض الاختراعات العلمية العجيبة، والتي

منها هندسة المشهد العلوي في النجف الأشرف، إستعان فيها بالقواعد الفلكية، فجعل الجدار الشرقي من سور المشهد يمتد قائماً من الشمال إلى الجنوب، بحيث يدل على وقت زوال الشمس عند الظهر بمجرد سقوط أشعتها على وجهه الغربي في مختلف فصول السنة، وبحسب منازل الشمس، بحيث لا يؤثر انتقالها من منزلة إلى منزلة على توقيت ذلك الجدار للزوال بدقة منقطعة النظير.

ومنها هندسة المشهد الرضوي في خراسان. ومنها هندسته لمئذنتان في أصفهان يمكن لرجل أن يحتضن إحداهما ويهزها فتهتز المئذنة الأخرى. ومنها هندسة المسجد الجامع في أصفهان يتردد فيه الصدى ست أو سبع مرات.

ومنها الحمّام الذي بناه وجعل ماءه يسخن بشمعة واحدة أشعلها بيده، فكانت كافية لتسخين الماء لمئات السنين، بحيث بقيت مشتعلة تسخن الماء ولا تذوب إلى عهد مضى، حيث خرّبتها لجنة من العلماء الأجانب عملت على اكتشاف سرها المدهش فانطفأت الشمعة، ولم تدرك سر اشتعالها وعدم ذوبانها لقرون عديدة.

مؤلفاته:

أحصي له مؤلفات كثيرة، في شتى العلوم والميادين، وأغلبها كتب تستحق الشرح، وكثير منها تم شرحه، نذكر أهمها:

١) الأربعون حديثاً مع الشرح والبيان. حكى السيد عبد الله الجزائري عن والده أنه كان يستصحبه سفراً وحضراً، وأنه لا يمل منه أبداً، وأنه كان يدرس منه في اليوم الواحد دروساً متعددة، ويأمر الطلبة بقراءته وممارسته.

٢) تشريح الأفلاك في الهيئة، وهو متن متين، كتبت عليه شروح كثيرة.

٣) الجفر أوله (الحمد لله الذي كشف علينا رموز الغرائب بفيضه) رتّبه على مقدمة وستة فصول، وفي المقدمة ثلاثة مطالب، ذكر فيها ما يتوقف عليه استخراج السؤال.

٤) الحاشية على تفسير البيضاوي.

٥) خلاصة الحساب، وهي متن متين، وعليها شروح خلاصة الحساب، لم يصنف مثلها. مطبوعة في إيران وغيرها عدة طبعات ومترجمة إلى لغات أجنبية منها الألمانية. وكانت العادة أن تدرس في المدارس الدينية في العراق وغيرها في شهور التعطيل.

٦) الذبيحة، وهورسالة في حرمة ذبيحة أهل الكتاب، ألّفه بطلب من الشاه عباس الحسيني الصفوي بعد ورود رسول ملك الروم إليه، وتشنيعه للحكم بالتحريم في بعض مجالسه. ولما ألّفه، أمر الشاه عباس بإرساله مع ذلك الرسول إلى بلاد الروم حتى يقطع تشنيعهم.

٧) زبدة الأصول، وهو وجيزة مشتملة على جل قواعد أصول الفقه.

٨) الفوائد الرجالية.

٩) الكشكول في فنون شتى.

١٠) مشرق الشمسين وإكسير السعادتين أو «مجمع النورين ومطلع النيرين» لاجتماع الكتاب والسنّة فيه. ذكر فيه آيات الأحكام وتفسيرها وما يناسبها من الأحاديث الصحاح والحسان مع التوضيح والبيان، خرج منه كتاب الطهارة فقط إلى أواخر غسل الأموات.

١١) مفتاح الفلاح في الأعمال والأدعية اللابدية في اليوم والليلة.

١٢) رسالة في نسبة ارتفاع أعظم الجبال إلى قطر الأرض.

١٣) كتاب الحبل المتين في إحكام أحكام الدين، جمع فيه الأحاديث الصحاح والحسان والموثقات، وشرحها شرحاً لطيفاً خرج منه الطهارة والصلاة، ولم يتمه.

١٤) الوجيزة في الدراية. ألفه ليكون كالمقدمة لكتابه «الحبل المتين». وهي أشبه بمقالة مختصرة في الدراية، وهي التي نحن بصدد شرحها.

وللوجيزة شروح كثيرة، ذكرها الطهراني في الذريعة، نذكر على سبيل المثال:

منها: الدرة العزيزة في شرح الوجيزة للميرزا علي بن المير محمد حسين بن محمد علي الحسيني الشهرستاني الحائري المتوفى (١١ ـ رجب ـ ١٣٤٤).

ومنها: شرح الوجيزة للشيخ عبد النبي بن المفيد بن الحسن البحراني الأصل الشيرازي.

ومنها: شرح دراية الحديث، للسيد حسن الصدر، إسمه (نهاية الدراية). شرحه بطريقة المزج، فرغ منه في العام ١٣١٤.

ومنها: شرح الوجيزة البهائية للسيد علي محمد ابن السيد محمد ابن السيد دلدار علي، وله شرح متوسط وشرح كبير. والكبير اسمه سلسلة الذهب، والصغير اسمه الجوهرة.

ومنها: شرح الوجيزة البهائية في علم الدراية للميرزا محمد بن سليمان التنكابني المتوفى سنة ١٣٠٢.

وجيزة الشيخ البهائي

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله على نعمائه المتواترة، وآلائه المستفيضة، والصلاة على أشرف أهل الدنيا والآخرة محمد وعترته الطاهرة. فهذه رسالة عزيزة موسومة بالوجيزة، تتضمن خلاصة علم الدراية، وتشتمل على زبدة ما يحتاج إليه أهل الرواية، جعلتها كالمقدمة لكتاب حبل المتين، وعلى الله أتوكل، وبه أستعين.

أما المقدمة: علم الدراية علم يبحث فيه عن سند الحديث ومتنه، وكيفية تحمله، وآداب نقله. والحديث كلام يحكي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره. وإطلاقه عندنا على ما ورد عن غير المعصوم تجوّز، وكذلك الأثر. والخبر يطلق تارة على ما ورد عن غير المعصوم من الصحابي والتابعي ونحوهما، وأخرى على ما يرادف الحديث، وهو الأكثر. وتعريفه حينئذ بكلام يكون لنسبته خارج في أحد الأزمنة يعم التعريف للخبر المقابل للإنشاء، لا المرادف للحديث كما ظن، لانتقاضه طرداً بنحو زيد إنسان، وعكساً بنحو قوله صلى الله عليه وآله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فبين الخبرين عموم من وجه، اللهم إلا أن يجعل قول الراوي: قال النبي صلى الله عليه وآله مثلاً جزء منه، ليتم العكس، ويضاف إلى التعريف قولنا يحكى ليتم الطرد، وعنه مندوحة. ثم اختلال عكس التعريفين بالحديث المسموع من المعصوم عليه السلام قبل نقله عنه ظاهر، والتزام عدم كونه حديثاً تعسف، ولو قيل: الحديث قول المعصوم أو حكاية قوله أو فعله

أو تقريره، لم يكن بعيداً، وأما نفس الفعل والتقرير فيطلق عليهما اسم السنّة لا الحديث، فهي أعمّ منه مطلقاً. ومن الحديث ما يسمى حديثاً قدسياً، وهو ما يحكي كلامه تعالى غير متحدٍّ بشيء منه، نحو قال الله تعالى: الصوم لي وأنا أجزي عليه.

الفصل الأول: ما يتقوّم به الحديث متنه. وسلسلة رواته إلى المعصوم سنده، فإن بلغت سلاسله في كل طبقة حداً يؤمن معه تواطؤهم على الكذب فمتواتر، ويرسم بأنه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه، وإلا فخبر آحاد، ولا يفيد بنفسه إلا ظناً. فإن نقله في كل مرتبة أزيد من ثلاثة فمستفيض، أو انفرد به واحد من أحدها فغريب. وإن علمت سلسلته بأجمعها فمسند، أو سقط من أولها واحد فصاعداً فمعلّق، أو من آخرها كذلك أو كلها فمرسل، أو من وسطها واحد فمنقطع، أو أكثر فمفصل. والمروي بتكرير لفظ عن فمعنعن. ومطوي ذكر المعصوم مضمر. وقصير السلسلة عال. ومشتركها كلاً أو جلاً في أمر خاص كالاسم، والأولية، والمصافحة، والتلقيم، ونحو ذلك مسلسل. ومخالف المشهور شاذ.

ثم سلسلة المسند إما إماميون ممدوحون بالتعديل فصحيح وإن شذ، أو بدونه كلاً أو بعضاً مع تعديل البقية فحسن، أو مسكوت عن مدحهم وذمّهم كذلك فقوي. وأما غير الإماميين كلاً أو بعضاً مع تعديل الكل فموثق، ويسمى قوياً أيضاً. وما عدا هذه الأربعة ضعيف، فإن اشتهر العمل بمضمونه فمقبول. وقد يطلق الضعيف على القوي بمعنييه، وقد يخص بالمشتمل على جرح أو تعليق أو انقطاع أو إعضال أو إرسال. وقد يعلم من حال مرسله عدم الإرسال من غير الثقة، فينتظم حينئذ في سلك الصحاح، كمراسيل محمد بن أبي عمير. وروايته أحياناً

عن غير الثقة لا يقدح في ذلك، كما يظن، لأنهم ذكروا أنه لا يرسل إلا عن ثقة، لا أنه لا يروي إلا عن ثقة.

الفصل الثاني: الصدق في المتواترات مقطوع، والمنازع مكابر. وفي الآحاد الصحاح مظنون، وقد عمل بها المتأخرون، وردها المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن إدريس وأكثر قدمائنا. ومضمار البحث من الجانبين وسيع، ولعل كلام المتأخرين عند التأمل أقرب. والشيخ على أن غير المتواتر إن اعتضد بقرينة الحق بالمتواتر في إيجاب العلم ووجوب العمل، وإلا فيسميه خبر آحاد، ويجيز العمل به تارة ويمنعه أخرى على تفصيل ذكره في الاستبصار. وطعنه في التهذيب في بعض الأحاديث بأنها أخبار آحاد مبني على ذلك، فتشنيع بعض المتأخرين عليه بأن جميع أحاديث التهذيب آحاد لا وجه له.

والحسان كالصحاح عند بعض، ويشترط الإنجبار باشتهار عمل الأصحاب بها عند آخرين كما في الموثّقات وغيرها. وقد شاع العمل بالضعاف في السنن وإن اشتهر ضعفها، ولم ينجبر. والإيراد بأن إثبات أحد الأحكام الخمسة بما هذا حاله مخالف لما ثبت في محله مشهور، والعامة مضطربون في التفصّي عن ذلك. وأما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس بها في الحقيقة، بل بحسنة من سمع شيئاً من الثواب، وهي ما تفردنا بروايته، وقد بسطنا فيها الكلام في شرح الحديث الحادي والثلاثين من كتاب الأربعين.

الفصل الثالث: الحديث إن اشتمل على علة خفية في متنه أو سنده فمعلل. وان اختلط به كلام الراوي فتوهم أنه منه، أو نقل مختلفي الإسناد أو المتن بواحد فمدرج، أو أوهم السماع ممن لم يسمع منه أو تعدد شيخه بإيراد ما لم يشتهر من ألقابه مثلاً فمدلس، أو بدل بعض

الرواة أو كل السند بغيره سهواً أو للرواج أو الكساد فمقلوب، أو صحّف في السند أو المتن فمصحّف. والراوي إن وافق في إسمه واسم أبيه لفظاً فهو المتفق والمفترق، أو خطاً فقط المؤتلف والمختلف، أو في إسمه فقط والأبوان مؤتلفان فهو المتشابه. وإن وافق المروي عنه في السن أو في الأخذ عن الشيخ فرواية الأقران، أو يقدم عليه في أحدهما فرواية الأكابر عن الأصاغر.

الفصل الرابع: يثبت تعديل الراوي وجرحه بقول واحد عدل عند الأكثر. ولو اجتمع الجارح والمعدل فالمشهور تقديم الجارح. والأولى التعويل على ما يثمر غلبة الظن، كالأكثر عدداً وورعاً وممارسة. وألفاظ التعديل: ثقة، حجة، عين، وما أدى مؤداها. وأما متقن، حافظ، ضابط، صدوق، مشكور، مستقيم، زاهد، قريب الأمر، ونحو ذلك، فيفيد المدح المطلق. وألفاظ الجرح: ضعيف، مضطرب، غال، مرتفع القول، متهم، ساقط، ليس بشيء، كذوب، وضّاع، وما شاكلها، دون: يروي عن الضعفاء، لا يبالي عمن أخذ، يعتمد المراسيل. وأما نحو: يعرف حديثه وينكر، ليس بنقي الحديث، وأمثال ذلك، ففي كونه جرحاً تأمل. ورواية من اتصف بفسق بعد صلاح أو بالعكس، لا تعتبر حتى يعلم أو يظن صلاحه وقت الأداء، أما وقت التحمل فلا.

الفصل الخامس: أنحاء تحمل الحديث سبعة: أولها السماع من الشيخ، وهو أعلاها، فيقول المتحمل: سمعت فلاناً، أو حدثنا، أو أخبرنا، أو نبأنا. ثانيها: القراءة عليه، ويسمى العرض، وشرطه حفظ الشيخ، أو كون الأصل الصحيح بيده، أو يد ثقة، فيقول قرأت عليه فأقر به. ويجوز إحدى تلك العبارات مقيدة بقراءة عليه على قول، ومطلقة مطلقاً على آخر، وفي غير الأولى على ثالث. وفي حكم القراءة عليه

السماع حال قراءة الغير، فيقول: قرئ عليه، وأنا أسمع منه فأقر به، أو إحدى تلك العبارات. والخلاف في إطلاقها وتقييدها كما عرفت. ثالثها: الإجازة، والأكثر على قبولها، ويجوز مشافهة، وكتابة، ولغير المميز. وهي إما لمعين بمعين، أو غيره، أو لغيره به، أو بغيره. وأول هذه الأربعة أعلاها، بل منع بعضهم ما عداها. ويقول أجازني رواية كذا، أو إحدى تلك العبارات مقيدة، والمقيدة بإجازة على قول. رابعها: المناولة، بأن يناوله الشيخ أصله ويقول هذا سماعي مقتصراً عليه، من دون أجزتك ونحوه، وفيها خلاف، وقبولها غير بعيد، مع قيام القرينة على قصد الإجازة، فيقول حدثنا مناولة، وما أشبه ذلك. أما المقترنة بها لفظاً، فهي أعلى أنواعها. خامسها: الكتابة بأن يكتب له مرويّه بخطه، أو يأمر بها له فيقول كتب إليّ، أو حدثنا مكاتبة على قول. سادسها: الإعلام: بأن يعلمه أن هذا مرويّة مقتصراً عليه، من دون مناولة، ولا إجازة. والكلام في هذا، وسابقه كالمناولة، فيقول أعلمناه، ونحوه. سابعها: الوجادة، بأن يجد المروي مكتوباً من غير اتصال على أحد الأنحاء السابقة، فيقول وجدت بخط فلان، أو في كتاب أخبرني فلان أنه خط فلان، ففي العمل بها قولان. أما الرواية بها فلا.

الفصل السادس: آداب كتابة الحديث تبيين الخط، وعدم إدماج بعضه في بعض، وإعراب ما يخفى وجهه، وعدم الإخلال بالصلاة والسلام بعد إسم النبي صلى الله عليه وآله، والأئمة صلوات الله وسلامه عليهم، وتصريحاً من غير رمز، ويكتب عند تحويل السند حاء، بين المحول والمحول إليه. وإذا كان المستتر في قال أو يقول عائداً إلى المعصوم عليه السلام فليمد اللام، وليفصل بين الحديثين بدائرة صغيرة، من غير لون الأصل. وإن وقع سقط، فإن كان يسيراً كتب على سمت

السطر، أو كثيراً فعلى أعلى الصفحة، يميناً أو يساراً إن كان سطراً واحداً، وإلى أسفلها يميناً، وأعلاها يساراً إن كان أكثر. والزيادة اليسيرة تنفى بالحك مع أمن الخرق، وبدونه بالضرب عليها ضرباً ظاهراً، لا بكتابة لا، أو حرف الزاء على أولها وإلى في آخرها، فإنه ربما يخفى على الناسخ. وإذا وقع تكرار فالثاني أحق بالحك أو الضرب، إلا أن يكون أبين خطاً، أو في أول السطر.

خاتمة: جميع أحاديثنا إلا ما ندر ينتهي إلى أئمتنا الإثني عشر سلام الله عليهم أجمعين، وهم ينتهون فيها إلى النبي صلى الله عليه وآله، فإن علومهم مقتبسة من تلك المشكاة، وما تضمنه كتب الخاصة رضوان الله عليهم من الأحاديث المروية عنهم عليهم السلام، يزيد على ما في الصحاح الست للعامة بكثير، كما يظهر لمن تتبع أحاديث الفريقين. وقد روى راوٍ واحد وهو أبان بن تغلب عن إمام واحد، أعني الإمام أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ثلاثين ألف حديث، كما ذكره علماء الرجال. وكان قد جمع قدماء محدثينا، رضي الله عنهم، ما وصل إليهم من أحاديث أئمتنا سلام الله عليهم في أربعمأة كتاب تسمّى الأصول، ثم تصدى جماعة من المتأخرين، شكر الله سعيهم، لجمع تلك الكتب وترتيبها، تقليلاً للإنتشار، وتسهيلاً على طالبي تلك الأخبار، فألفوا كتباً مبسوطة مبوّبة، وأصولاً مضبوطة مهذبة، مشتملة على الأسانيد المتصلة بأصحاب العصمة سلام الله عليهم، كالكافي، وكتاب من لا يحضره الفقيه، والتهذيب، والاستبصار، ومدينة العلم، والخصال، والأمالي، وعيون أخبار الرضا، وغيرها.

والأصول الأربعة الأول، هي التي عليها المدار في هذه الأعصار. أما الكافي، فهو تأليف ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني

الرازي عطّر الله مرقده، ألفه في مدة عشرين سنة. وتوفي ببغداد سنة ثمان أو تسع وعشرين وثلثمأة. ولجلالة شأنه عدّه جماعة من علماء العامة كابن الأثير في كتاب جامع الأصول، من المجددين لمذهب الأمامية على رأس المأة الثالثة، بعد ما ذكر أن سيدنا وإمامنا أبا الحسن علي بن موسى الرضا سلام الله عليه وعلى آبائه الطاهرين، هو المجدد لذلك المذهب على رأس المأة الثانية.

وأما كتاب من لا يحضره الفقيه، فهو تأليف رئيس المحدثين حجة الإسلام أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي قدس الله سره، وله طاب ثراه مؤلفات أخرى سواه يقارب ثلاثمأة كتاب. توفي بالري سنة إحدى وثمانين وثلاثمأة.

وأما التهذيب والإستبصار، فهما من تأليفات شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي نوّر الله ضريحه، وله تأليفات أخرى سواهما في التفسير والأصول والفروع وغيرها. توفي طيّب الله مضجعه سنة ستين وأربعمأة بالمشهد المقدس الغروي، على ساكنه أفضل الصلاة والسلام.

فهؤلاء المحمدون الثلاثة، قدس الله أرواحهم، هم أئمة أصحاب الحديث من متأخري علماء الفرقة الناجية الإمامية رضوان الله عليهم، وقد وفقني الله تعالى، وأنا أقل العباد محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي عفى الله عنه، للاقتداء بآثارهم، والاقتباس من أنوارهم، فجمعت في كتاب حبل المتين خلاصة ما تضمنه الأصول الأربعة من الأحاديث الصحاح والحسان والموثقات التي منها تستنبط أمهات الأحكام الفقهية، وإليها ترد مهمات المطالب الفرعية، وسلكت في توضيح مبانيها، وتحقيق معانيها مسلكاً يرتضيه الناظرون بعين البصيرة، ويحمله المتأوّلون بيدٍ غير قصيرة، وأسأل الله التوفيق لإتمامه والفوز بسعادة اختتامه إنه سميع مجيب.

فائدة: قد يُبتدأ في الحديث بقوله روينا بالإسناد عن فلان، فلفظ روينا بناء على المعلوم كلما أطلق، معناه أخبرني شيخي أو أستاذي، وكلما أطلق على المجهول، معناه رواني شيخ شيخي أو أستاذ أستاذي. وكلما روى روينا على المجهول والتشديد يطلق على الإجازة، يعني رويت إجازة.

شرح الوجيزة

مقدمة: في تعريف علم الدراية:

(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على نعمائه المتواترة وآلائه المستفيضة والصلوة على أشرف أهل الدنيا والآخرة محمد وعترته الطاهرة. فهذه رسالة عزيزة موسومة بالوجيزة تتضمن خلاصة علم الدراية وتشتمل على زبدة ما يحتاج إليه أهل الرواية جعلتها كالمقدمة لكتاب حبل المتين وعلى الله أتوكل وبه أستعين).

تعريف علم الدراية:

(أما المقدمة) فهي في تعريف **(علم الدراية)**، والدراية في اللغة هي العلم. يقال دريته علمته، كما عن بعض أهل اللغة، وهو المشهور فيما حكي. وعن دراية الشهيد أن الدراية أخص من العلم. وعن أبي علي أن «أدري» يكون فيما سبقه شك. وسواء كانت الدراية هي مطلق العلم أم خصوص المسبوق بالشك، فهو منقول فيما نحن فيه إلى معنى اصطلاحي محدد، أشار إليه الماتن هو أنه **(علم يبحث فيه عن سند الحديث ومتنه وكيفية تحمله وآداب نقله)**. وخصّ به وصار علماً له، لذا صحت إضافة العلم إليه.

وقد عرّف الشهيد الثاني علم الدراية بأنه علم يبحث فيه عن متن الحديث وسنده وطرقه من صحيحها وسقيمها وعليلها، وما يحتاج إليه

ليعرف المقبول منه من المردود»، ولم يدرج في التعريف تحمل الحديث وآداب نقله، ولذلك قال في مقباس الهداية أن الأول هو الأجود، لأن إدراجه فيما يحتاج إليه يحتاج إلى تكلف. ومن الملاحظ أن الشهيد الثاني قد أدخل الغاية في تعريف علم الدراية، وهذا أمر اعتمده الكثير من العلماء في تعريفاتهم للعلوم الآلية، التي لا يراد منها ذاتها بل الوصول إلى شيء آخر، فينبه في التعريف على هذا الشأن، وإن لم يكن هذا ضرورياً، إلا إذا بنينا على أن التمايز بين العلوم بالأغراض، ولم يكن هناك تعريف بالحد أو بالرسم التامين للعلم، وحيث إن وجود مثل هذا التعريف في العلوم الإعتبارية غير ممكن، يصبح من المهم ذكر المميز في التعريف، وحيث إن المشهور بينهم كون التمايز بالموضوعات، لذا لم يذكر الماتن في تعريفه غير الموضوع. ولتفصيل الكلام في هذا البحث مقام آخر.

ومن تعريف الماتن نستنتج ما هو موضوع العلم، فهو سند الحديث ومتنه وتحمله ونقله، ويقع البحث في علم الدراية عن أحوال هذه الأمور. وعن الشهيد الثاني أن موضوعه الراوي والمروي، واعترض عليه أن الراوي يطلق على آحاد رجال السند، وهو موضوع علم الرجال دون الدراية، وهو حق. وعن والد المصنف أن الموضوع هو السنة.

أما غاية هذا العلم وفائدته، فهي كما في مقباس الهداية، معرفة الإصطلاحات المتوقف عليها معرفة كلمات الأصحاب واستنباط الأحكام، وتميز المقبول من الأخبار ليعمل به، والمردود ليبحث عنه.

وفيه أن معرفة الاصطلاحات لا تصلح غاية للعلم، بل يكون ذلك من الفوائد العرضية الاستطرادية. فالغاية هي التي ذكرها الشهيد الثاني في تعريفه، أي التمييز بين المقبول والمردود سواء من حيث السند أو

من حيث المتن. لكن عن والد المصنف في كتاب «هداية الأبرار»، أن علم الدراية قليل الجدوى، بعدما ظهر لك ما بيّناه من صحة أحاديثنا وبطلان العمل بالاصطلاح الجديد». وهذا يستند إلى قضية باطلة سيأتي الكلام فيها.

أما معرفة آداب التحمل، فالظاهر أنها لم تعد غاية في هذا العصر. أما كيفية التحمل وآثار اختلاف كيفياته على الأخذ بالنقل، فهذا له ثمرة، وهي معرفة أنواع التحمل للتمييز بين النوع المعتمد عليه والنوع غير المعتمد عليه، وما هي شروط الاعتماد على التحمل الذي كان يعتمد عليه سابقاً.

ثم إنه ورد في تعريف الماتن ألفاظ يحسن معرفة المراد منها، (و) هي أمور:

تعريف الحديث

منها: **(الحديث)**، وقد عرفه الماتن بأنه **(كلام يحكي قول المعصوم** عليه السلام **أو فعله أو تقريره)** سواء كان المحكي نفس قول المعصوم أم معناه، فاندفع إيراد بعضهم بأن الحديث قد يحكي مضمون قول المعصوم لا نفسه، علماً أن القول ليس خصوص ما يقوله القائل بألفاظه، بل يشمل المعنى المؤدى به اللفظ، ولهذا يصدق عرفاً على النقل بالمعنى أنه نقل لكلام ولقول فلان، ولهذا أيضاً يجوز النقل بالمعنى كما سيأتي. والتعميم للنقل بالمعنى لا يصدق بمجرد تطابق المعنى مع قول المعصوم عليه السلام. فلو قال القائل كلاماً لا بصيغة النقل بل بصيغة إنشاء كلام، فهذا لا يصيّره حديثاً، حتى مع التطابق، فلا بد أن تتوفر حيثية النقل، وإسناد القول إلى المعصوم عليه السلام. فاندفع بذلك

إشكال آخر، على شمول الحديث حينئذ لمثل كلام الشيخ الطوسي في النهاية على تقدير التعميم للنقل بالمعنى. وما ذكرناه واضح من كلام المصنف في مشرق الشمسين.

وما ذكره المصنف هو معنى لفظ الحديث في اصطلاح علم الدراية، وإلا فالمعنى اللغوي له أوسع من ذلك، كما أن معناه واضح للعرف وهو ما يتحدث به، وينقل كما نص عليه في المصباح، وبه استعمل الحديث في قوله تعالى: «فجعلناهم أحاديث»، أو ما يرادف الكلام كما عن الطريحي في مجمع البحرين، قال: وسمي به لتجدده وحدوثه شيئاً فشيئاً». ولا يخلو ما قاله الطريحي في تعليل التسمية من تكلف. فالحديث من التحدث غير الحديث من الحدث، فالأول إسم لما يتحدث به سواء كان مطلق الكلام، أم ما ينقل من الكلام، والثاني فعيل من حدث، فحديث بالاشتقاق الثاني يكون بمعنى جديد، فلا يبعد تعدد المعنى على سبيل الاشتراك اللفظي، إلا إذا كنا من هواة السعي لتوحيد معاني المواد وإن بتكلف. كما لا يبعد أن يكون النقل مأخوذاً في المعنى اللغوي لكلمة حديث المطروح هنا، وإن صار يطلق في عرفنا هذه الأيام على مطلق ما يتحدث به، وإن كان إنشاء ابتداء، ولم يكن نقلاً.

ثم إن مناسبة المعنى اللغوي للمعنى الإصطلاحي هنا، لا تخفى غايته أنه في المعنى اللغوي مطلق ما ينقل، وهنا خصوص ما ينقل عن المعصومين عليهم السلام.

وقد يعرف الحديث هنا بأنه قول المعصوم عليه السلام أو حكاية قوله أو فعله أو تقريره، ولكن الظاهر أن التعريف الذي ذكره الماتن، أولى بحسب الاستعمال، وإن كان لا مشاحة فيه، وسيأتي من المصنف عدم استبعاده ذلك التعريف.

وإطلاق الحديث على ما ورد عن المعصوم عليه السلام هو الثابت في الاصطلاح، ويكون إطلاقاً حقيقياً (و) أما (**إطلاقه عندنا على ما ورد عن غير المعصوم**) فهو (**تجوّز**) إجماعاً عند الإمامية على ما قيل. أما عند العامة، فالمتعارف عليه عندهم إطلاق الحديث على ما ورد عن غير المعصوم إطلاقاً حقيقياً، ونسبه الشهيد الثاني في درايته إلى المشهور، ورآه في تنقيح المقال الأوفق بالمعنى اللغوي.

قيل: وعلى هذا الأساس اندرج الموقوف في الحديث مع أنه لا ينتهي إلى المعصوم عليه السلام.

تعريف الأثر:

(**وكذلك الأثر**) عند المصنف، فيكون مرادفاً للحديث. وعن دراية الشهيد الثاني، أنه أعم من الحديث والخبر. وعن آخر، أنه مساوٍ للخبر، وقيل إنه المشهور. ولم يتعرض الماتن لتعريف كلمة الأثر، فقيل إنه كالحديث بالمعنى الذي ذكره المصنف. وقيل إنه أعم من الحديث. فالأثر يشمل مطلق ما ينقل في التاريخ، وقيل إن الأثر مختص بما ينقل عن الصحابة، والحديث بما ينقل عن المعصوم، فهما متباينان.

ثم إن الخبر في اللغة هو الكلام الذي يخبر به، وهو الذي يكون لمعناه واقع في أحد الأزمنة الثلاثة، يمكن المطابقة بينهما للحكم عليه بالصدق أو بالكذب، وهو المعنى المستعمل في علم الأصول أيضاً. وفي اصطلاح أهل الدراية خلاف في تحديد معناه:

فقيل الخبر أعم، والحديث خاص بقول المعصوم.

وقيل العكس، وحكاه الشهيد الثاني في درايته قولاً، واستبعده المامقاني في التنقيح معتبراً أن هذا من سهو القلم، وأنه لا يمكن لأحد عندنا التفوّه به.

وقيل هما متباينان. فالحديث خاص بما يرد عن المعصوم، والخبر بما يرد عن غيره.

تعريف الخبر:

(و) عند المصنف أن لـ (**الخبر**) إطلاقين، فهو (**يطلق تارة على ما ورد عن غير المعصوم** عليه السلام **من الصحابي والتابعي ونحوهما**) وعلى هذا الأساس يكونان متباينين (و) يطلق تارة (**أخرى على ما يرادف الحديث وهو الأكثر**)، وجعله السيد الصدر، في درايته، مقتضى التحقيق عند أهل الدراية. (و) يكون (**تعريفه حينئذ بكلام يكون لنسبته خارج في أحد الأزمنة**) كما في دراية الشهيد الثاني (**يعم التعريف للخبر المقابل للإنشاء**)، أي يشمل كل ما قابل الإنشاء ويختص به، لكنه (**لا**) يكون تعريفاً (**لمرادف الحديث**) أي للخبر بالمعنى المرادف للحديث (**كما ظن**) الشهيد الثاني. وإنما لم يكن كذلك، (**لانتقاضه طرداً**) أي لا يكون مانعاً (**بنحو زيد إنسان**) فإنه خبر وليس حديثاً، فلو كان تعريفاً للخبر المرادف للحديث لدخل مثل هذا المعنى في الحديث وهو غير صحيح، فيكون قد شمل الأغيار، كما أنه ليس جامعاً (و) ينتقض (**عكساً بنحو قوله** صلى الله عليه وآله: **صلوا كما رأيتموني أصلي**) فهو حديث، ولكنه إنشاء وليس خبراً بالمعنى المذكور، (**فبين الخبرين**) أي الخبر المقابل للإنشاء والخبر المرادف للحديث (**عموم من وجه**) يظهر وجهه من عدم الجامعية وعدم المانعية.

وقد يرفع الإشكال الذي ذكره المصنف على الشهيد الثاني، ليصير التعريف جامعاً مانعاً. أما رفع الإشكال من جهة العكس، فبأن جهة الإخبار في قوله صلى الله عليه وآله ليس خصوص ما قاله صلى الله عليه وآله، بل هو ما نقله الراوي المخبر في قوله: قال رسول الله صلى الله عليه وآله. فإن قول المخبر إخبار عن قول الرسول، فينطبق عليه تعريف الشهيد، وإن كان ما قاله

الرسول ﷺ إنشاءً وليس إخباراً. والحديث ليس قول الرسول ﷺ بل حكايته، وقول الراوي. فما هو حديث هنا هو خبر أيضاً، وما هو خبر هنا هو حديث أيضاً، خاصة عند الذي عرّف الحديث بأنه كلام يحكي قول المعصوم عليه السلام أو . . ، ولهذا استدرك المصنف على الإشكال المذكور، فقال (**اللهم إلا أن يجعل قول الراوي قال النبي ﷺ مثلاً جزءاً منه**) أي من الحديث (**ليتم**) بذلك (**العكس**).

كما قد يرفع الإشكال من جهة الطرد، بأن الخبر المعرّف بذلك لا يراد به مطلق ما له نسبة، بل خصوص الكلام الذي يحكي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره. فمرادهم أن الخبر هو كلام يحكي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وله نسبة خارجية في أحد الأزمنة الثلاثة، وبهذا يخرج قولنا زيد إنسان عن معنى الخبر هنا، كما خرج عن معنى الحديث، فما ليس حديثاً ليس خبراً، وما ليس خبراً فهو ليس حديثاً أيضاً. وإلى هذا أشار المصنف بقوله (**ويضاف إلى التعريف**) أي تعريف الخبر، ليصير مرادفاً للحديث (**قولنا يحكي ليتم الطرد**) ولكن تسقط فائدة قولهم «له نسبة. .» لأن كلمة الحكاية كافية لإفادة هذا المعنى، ولهذا قال: (**وعنه مندوحة**).

(**ثم**) إنه يرد إشكال مشترك بين تعريفي الحديث، أعني الأول، الذي ذكره المصنف في بداية الكلام، من أنه كلام يحكي قول المعصوم. . والثاني، أعني تعريفه بالخبر سواء أضيفت إليه تلك الإضافات الدافعة أم لم تضف، وهو (**اختلال عكس التعريفين بالحديث المسموع عن المعصوم عليه السلام قبل نقله عنه**) وهو (**ظاهر**). بيان ذلك أن الحديث حسب ما تقدم تعريفه، يختص بالكلام الذي يحكي قول المعصوم عليه السلام . . ، ولازمه خروج نفس كلام المعصوم عن كونه حديثاً، كما أن الحديث بمعنى الخبر ولو مع الإضافات، يختص أيضاً بحكاية

قول المعصوم عليه السلام، لأننا بهذا القيد صححنا العكس، ودخل قول المعصوم الإنشائي كما بيّنا. فعلى كلا التقديرين، يكون نفس كلام المعصوم عليه السلام ليس حديثاً، ولا شك في أنه كذلك، فيكون كلا التعريفين غير جامعين. (و) لا مجال للتخلص من هذا الإشكال بدعوى **(الالتزام بعدم كونه)** أي قول المعصوم عليه السلام **(حديثاً)** لأنه **(تعسف)**، وبيّنه في مشرق الشمسين بقوله: كيف يصح أن يقال إنه لم يسمع أحد من النبي صلى الله عليه وآله حديثاً أصلاً، إلا ما حكاه معصوم أو ملك. وقيل إنه لا ضير في الالتزام بعدم كون نفس كلام المعصوم عليه السلام حديثاً، لأن الحكاية دخيلة في معنى الحديث والخبر، ويكون إطلاق الحديث على نفس كلامه عليه السلام من باب المجاز الشائع، ولهذا يستهجن سلب الحديث عنه. وهذا قول مردود لأنه إذا كان مجازاً شائعاً فلا بد، نتيجة كثرة فائقة في الاستعمال، أن يتحول عند أهل الاصطلاح إلى استعمال حقيقي، وقد يتحول اللفظ من المجاز إلى الحقيقة بأسرع من ذلك.

(ولو قيل: الحديث قول المعصوم عليه السلام أو حكاية قوله أو فعله أو تقريره لم يكن بعيداً) وبهذا يرتفع الإشكال المذكور، بعد أن صار كل من القول وحكايته حديثاً. لكن يبقى حينئذ إشكال عدم العكس وارداً، على تقدير الترادف بين الحديث والخبر الذي له نسبة في الخارج، لأنه بعد أن صار نفس القول حديثاً، وجب أن يكون خبراً له نسبة، وحيث إن هذا التعريف الأخير يفرض أن كل قول للمعصوم عليه السلام هو حديث، مثلما أن كل حكاية هي حديث أيضاً، فإن إشكال شمول الخبر للقول عندما يكون إنشاءً يعود إلى حاله. وبهذا يصبح الحديث بعيداً عن الترادف مع الخبر. وهو ما يظهر من المصنف الميل إليه، بل قيل إنه اصطلاح حادث من المصنف.

ومن الملاحظ، أن المصنف أدخل في الحديث القول فقط، ولم يدخل التقرير، أو الفعل، وإنما أدخل حكاية القول وحكاية التقرير وحكاية الفعل. وقد برر ذلك بقوله: **(وأما نفس الفعل والتقرير فيطلق عليهما اسم السنّة لا الحديث)**، لكن حكايتهما تبقى في دائرة الحديث.

تعريف السنّة:

واعلم أن السنة تارة تطلق ويراد منها السنّة بالمعنى الأخص، وهي خصوص قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، وتارة يراد منها السنّة بالمعنى الأعم، وهي قول المعصوم وفعله وتقريره وحكاية كل ذلك. وبناء عليه، فإن قول المعصوم عليه السلام داخل في السنّة بالمعنى الأخص وفي السنّة بالمعنى الأعم، كما أنه داخل في الحديث. بينما فعل المعصوم وتقريره عليه السلام داخلان في السنّة بمعناها الأخص والأعم دون الحديث. كما أن حكاية القول والفعل والتقرير داخلة في السنّة بالمعنى الأعم والحديث، ولكنها غير داخلة في السنّة بالمعنى الأخص. والمصنف لم ينص على أن القول من السنّة، لا لأجل نفي كونه كذلك، بل لأجل أنه في مقام بيان ما يخرج عن الحديث، ويدخل في السنّة لا فيما يكون داخلاً في كليهما.

والإنصاف أن السنة عندما تذكر بنحو مطلق، فالمراد منها السنّة بالمعنى الأخص. والخبر هو حكايتها، فلا يشمل نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره. فالحديث أعم مطلقاً من الخبر، فكل خبر حديث دون العكس، لأن الحديث يشمل نفس قول المعصوم عليه السلام وهذا ليس خبراً إلا إذا كان يحكي قول معصوم آخر، أو قول صحابي ما ونحو ذلك. وبين الحديث والسنّة بالمعنى الأخص العموم من وجه، فبعض الحديث ليس سنّة بالمعنى الأخص، وهو حكاية القول أو الفعل أو التقرير.

وبعض السنّة بالمعنى الأخص ليس حديثاً مثل فعل المعصوم أو تقريره. وهناك ما هو حديث وسنّة بالمعنى الأخص وهو قول المعصوم عليه السلام. وهي نفس النسبة بين الحديث والسنّة بالمعنى الأعم مع اتساع رقعة الالتقاء لتشمل حكاية القول والفعل والتقرير، وتقليص نقاط الإفتراق على حالها.

والسّنة ليست بعيدة عن المعنى اللغوي، لكن التعريف المذكور لها، سواء بمعناها الأعم أم الأخص، قد لوحظ فيه إضافة السنّة إلى المعصوم عليه السلام، فلو أضيفت إلى غير المعصوم كالصحابة، لبقي نفس التعريف بإضافة الصحابة إلى المعصوم، فلا تكون هذه الإضافة خلافاً في الاصطلاح، بل اختلافاً في ما أضيفت إليه النسبة المقصودة بالتعريف. وهذا واضح.

تقسيم الحديث إلى قدسي وغيره:

وبناءً على اندراج قول المعصوم في الحديث، يصير **(من الحديث ما يسمى حديثاً قدسياً، وهو ما يحكي كلامه تعالى غير متحدٍّ بشيء منه كقوله تعالى)** على لسان رسوله صلى الله عليه وآله **(الصوم لي وأنا أجزي به)**. وقيد غير متحد بشيء منه، للتمييز بين الحديث القدسي والقرآن الكريم، مع كونهما مشتركين في أنهما كلام الله تعالى، أنزله الوحي على رسول الله صلى الله عليه وآله، لكن القرآن الكريم ألقي على وجه التحدي والإعجاز، بينما الحديث القدسي بخلافه. وهذا محض تمييز اصطلاحي، وإلا فإن الحديث القدسي بحسب المدلول، يشمل القرآن الكريم أيضاً. لكنهم لم يعتادوا إطلاق عنوان الحديث القدسي على الآيات القرآنية، وحصروها بما ذكره الماتن.

والحديث القدسي هو حديث لكونه قول المعصوم عليه السلام، وقدسي لكونه حكاية عن قول الله تعالى.

هذا كله بالنسبة لمعنى لفظ الحديث الوارد في تعريف علم الدراية، وبقي لفظ المتن ولفظ السند، ويأتي شرحهما من المصنف.

وهذه هي المقدمة، أما الفصول فهي ستة:

الأول: في بعض تقسيمات الحديث.

الثاني: في حجيّة الآحاد، وأن المتواتر يفيد العلم. وقد تضمن هذا الفصل تقسيمات للحديث.

الثالث: في تقسيمات أخرى للحديث.

الرابع: في تعديل الراوي وجرحه، وضوابط ذلك.

الخامس: في أنحاء تحمل الحديث.

السادس: في آداب كتابة الحديث. (لم نشرح هذا الفصل لعدم الفائدة فيه في هذه الأيام بعد أن انتشرت الطباعة).

خاتمة في الكتب الأربعة، وأمور أخرى.

الفصل الأول

في بعض تقسيمات الحديث

تعريف المتن والسند

(ما يتقوم به معنى الحديث) هو في الاصطلاح **(متنه)**، وللمتن في اللغة معنيان: أحدهما: ما صلب من الأرض وارتفع واستوى. وثانيهما: الظهر من الإنسان أو الحيوان. ومتن السفينة ظهرها، والمتين القوي الشديد.

(وسلسلة رواته إلى المعصوم) وطريق المتن **(سنده)**، وكأنه أخذ ـ كما في تنقيح المقال ـ من قولهم: سند أي معتمد، فسمي الطريق سنداً لاعتماد العلماء في صحة الحديث وضعفه عليه. فالحديث، حسب السيد حسن الصدر، يكتسب قوة وضعفاً إما بحسب أوصاف الرواة أو بحسب الإسناد من الاتصال والاضطراب والإرسال. وهذا التعريف للسند من أفضل التعاريف المذكورة في المقام، فهو أفضل من تعريفه بأنه الإخبار عن طريق المتن، بل هو تعريف سخيف، لأن الإخبار عن طريق المتن ليس إلا الإخبار عن السند، أو الإسناد وليس هو السند. وإطلاق الإسناد على السند أحياناً في قولهم إسناد الخبر ضعيف أو صحيح ونحو ذلك، تسامح في التعبير، أو يكون التسامح في وصف الإسناد بأنه ضعيف، والمقصود وصف السند الذي تحقق به الإسناد إلى المعصوم عليه السلام.

وها هنا بحوث:

البحث الأول: الخبر المتواتر

تقسيم الخبر إلى المتواتر وخبر الواحد:

ينقسم الخبر باعتبار إفادته للعلم وعدمه إلى قسمين: خبر متواتر وخبر واحد. **(فإن بلغت سلاسله في كل طبقة حداً يؤمن معه تواطؤهم على الكذب فمتواتر)**. والمتواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد، أو كون الشيء بعد الشيء مع فترة بينهما وفصل، وإلا فلو تتابعت من غير فصل، فليس هذا بمتواتر بل المتتابع أو المتوالي، كما قيل. وفسّر قوله تعالى «ثم أرسلنا رسلنا تترى» بأنه رسول بعد رسول مع فاصل زمني بين الرسل. لكن الظاهر أن التواتر في اللغة أعم من ذلك، بلا قيد الفترة ما دام التوالي على نمط واحد أو متشابه، كما أنه يشمل التكاثر على نمط واحد أو متشابه، وإن لم يكن هناك تقدم وتأخر. **(و)** لكنه اصطلاحاً أخص من المعنى اللغوي وقد **(رسم)** تعريفه، أي عرف بالرسم في مقابل التعريف بالحد **(بأنه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه)**. وحتى يفيد بنفسه القطع بصدقه، يجب أن يصدق ما ذكره المصنف أولاً، بأن تكون الطرق كثيرة في كل طبقة، إبتداءً من طبقة عصر النص وانتهاءً بطبقة من وصله النص، على أن يمتنع في كل طبقة التواطؤ على الكذب.

وهنا أمور يجب التنبيه عليها:

الأمر الأول: توضيح التعريف:

ليس المقصود من الكذب في التعريف، المعنى العرفي، أي ما

يتعمد صاحبه حكاية غير موافقة للواقع، بل المقصود به المعنى المنطقي، أي ما يكون مخالفاً للواقع، سواء تعمد المخبر ذلك أم لم يتعمده، بل كان عن خطأ منه واشتباه أو سهو وغير ذلك.

كما أنه ليس المقصود بالتواطؤ اجتماع المخبرين واتفاقهم فيما بينهم على الكذب، بل المراد مطلق اتفاقهم على الكذب ولو صدفة، من غير أن يكون بينهم أي عزم على ذلك والتقاء. فامتناع تواطئهم على الكذب، بأن يزول احتمال أن يكون كل هذا العدد قد خالف الواقع، والتأكد من استحالة أن يكون هناك أي توافق على المخالفة، سواء تعمد الجميع ذلك، أم وقعوا كلهم في اشتباه، أم بعضهم تعمد وبعضهم اشتبه. وسواء كان ذلك على سبيل التآمر أم على سبيل الصدفة ومحض اتفاق. فإذا قطعنا باستحالة ذلك، نقطع حينئذ بصحة الخبر، لأن عدم الصحة إما لاحتمال الكذب وتعمد حكاية غير الواقع، أو لاحتمال الخطأ، والمفروض أننا قطعنا بنفيهما معاً. ولهذا يعد المتواتر من المقطوع الحجية، لأنه مقطوع الصحة والصدور.

ولو اقتصر في التعريف على جملة «كثرة إخبارات وكثرة مخبرين يمتنع تواطؤهم على الكذب» لكان أولى من الرسم الذي أشار إليه المصنف، لأن جملة «يفيد بنفسه القطع بصدقه» جملة مبهمة. إذ لو أريد مما يفيد بنفسه القطع بالصدق، عدم أخذ خصوصيات المخبرين أو الخبر أو الزمان أو المكان أو أي حيثيات أخرى زائدة عن ذات الخبر، ليكون الخبر متواتراً، فهذا وإن كان أهم تواتر قد يحصل، لكنهم متفقون على عدم اشتراط ذلك. كما لم يلتزم بذلك أحد في مقام العمل، وما من متواتر ثبت حتى الآن، إلا وكان لجملة من الخصوصيات دخل في تحصيل القطع منه، ويندر أن نجد تواتراً يفيد القطع في حد ذاته بمعزل

عن الخصوصيات، اللهم إلا حديث الغدير الذي فاق عدد ناقليه في الزمن الواحد حداً يوجب القطع بالصدور مهما كانت الخصوصيات، وكان هذا القطع يترافق مع كل طبقة من طبقات الرواة. أما إذا كان عدد الرواة يفيد القطع في طبقة متأخرة عن طبقة روايته الأولى أو الثانية، فهذا ليس من المتواتر. ومن هنا يمكن أن يقال إن التواتر نادر الحصول، وإن كان موجوداً، وأغلب الأحاديث التي ادّعي تواترها، إنما تواترت في طبقة من طبقاته المتأخرة، فيكون تواتراً لنقل راوٍ أو راويين أو ثلاثة، لا للنقل عن الرسول ﷺ. إلا أن هذه الندرة تختص بالتواتر اللفظي، لا بالتواتر المعنوي أو الإجمالي، وسيأتي بيانهما.

وبناءً عليه، فإن كان المقصود من إفادة القطع بنفسه التحرز عن الخبر المفيد للقطع بضميمة خصوصيات، فغير صحيح. وإن كان المقصود التحرز عن ذهنية المتلقي للخبر الذي قد تكون مهيأة للصدق بمضمونه، بسبب أجواء نفسية أو عصبيات فهو له محل. وإلا، فإن أتباع المذاهب الدينية يسهل لهم حصول القطع من ثلاثة مخبرين، بما يوافق الهوى والرأي، أو كان المتلقي من أهل الغفلة لا يملك القدرة على التدقيق والتأمل. وهذا لا يكفي لصيرورة الخبر من المتواتر، بل يجب أن يستند القطع إلى الكثرة، على أن يتحقق هذا القطع في كل طبقة من طبقة الرواة، من دون أن يكون هناك مانع من تأثير بعض الخصوصيات، على أن تكون موضوعية عقلائية قابلة للتبرير المنطقي. ولذا فإن من يحصل له القطع من التواتر، يستطيع أن يثبت هذه النتيجة، بخلاف من يعتمد على هوى أو رأي أو غفلة، بل إن هذا الشخص لو خلّي وتأمل في حالته، سرعان ما سيسري إليه الشك فيما تساهل فيه، وليس هذا شأن المتواتر.

من هنا نستطيع أن نجزم، أن كثيراً من دعاوى التواتر لا تخلو من عدم دقة، وتأثر بالأهواء، فيجب على المرء حين يدّعي التواتر، أن يكون حريصاً في دعواه، موضوعياً في تحصيل القطع من كثرة المخبرين.

والمصنف لم يصرح بقيد الكثرة، لكنه أشار إليه ضمناً بقوله «جماعة»، وهي قد تكون قليلة وقد تكون كثيرة. وبناءً عليه، ليس من المتواتر الخبر الذي رواه شخص واحد أو اثنان في الطبقة الواحدة، وإن أفاد الخبر القطع بسبب خصوصيات في الخبر ككونه متوقع إلى درجة كبيرة، أو في المخبر ككون احتمال الخطأ والكذب ضعيفين، لدرجة أنه يكفي لزوال الإحتمال خبر شخصين بهذا الوصف، أو في ظروف الخبر ككونه خبراً تلقاه الجميع بالقبول وتسالموا عليه بينهم.

الأمر الثاني: عدد آحاد التواتر:

المعروف عندنا، أنه لا يشترط في التواتر عدد محدد، وإنما العبرة بالوصف، فما كان موجباً للقطع بالصدق لامتناع التواطؤ على الكذب والخطأ فهو متواتر، على أن لا يقتصر العدد على اثنين، كما تقدم، فإن الخبر حينئذ يدخل في البينة وهي غير المتواتر. وهل يكفي الثلاثة في حصول التواتر إن حصل القطع المذكور أم لا؟ لا سبيل للجزم بجواب عن هذا السؤال، لأنه إن لوحظت الضابطة دخل فيه، وإن اشترطنا عدداً معيناً في معنى التواتر خرج عنه. لكننا بينّا أن أصحابنا لا يشترطون ذلك.

ربما يقال، إن المتواتر يقابل الخبر الواحد، ويقابل المستفيض، والمستفيض هو ثلاثة فصاعداً، فربما يقال إن مقتضى المقابلة أن يكون المتواتر أكثر من ثلاثة.

وهو مردود، لأن المستفيض لا يقتصر على الثلاثة بل يزيد عليها، فليس التقابل بين المتواتر والمستفيض تقابلاً عددياً، حتى يخرج عن المتواتر ما يكون بحسب العدد داخلاً في المستفيض، بل تقابل بحسب المعنى، أي إن المستفيض خبر لا يوجب العلم أيضاً. فالمقابلة تبقى محفوظة حتى وإن دخل الثلاثة في المتواتر أحياناً. لأن الثلاثة تدخل في المتواتر دون المستفيض إن أفاد الخبر علماً، ويدخل في المستفيض دون المتواتر إن لم يفد الخبر علماً. ولهذا جعل بعضهم الخبر المستفيض من أقسام أخبار الآحاد، لتصير أقسام الخبر الواحد ثلاثة: خبر الواحد، خبر الإثنين، خبر الثلاثة فصاعداً.

لكن إفادة الخبر الذي يخبر عنه ثلاثة مخبرين فقط للعلم، أمر نادر جداً، لكنه مع ذلك ممكن الحصول، ولا يبعد أن يدخل حينئذ في المتواتر. هذا ما عندنا، ولنا عودة إليه.

أما الآخرون، فقد اختلفوا. فمنهم من اشترط الزيادة على الأربع، وآخر اشترط أن لا يقل العدد عن عشرة، وعن ثالث أن لا يقل العدد عن اثني عشر رجلاً، وعن رابع أن لا يقل العدد عن عشرين، وعن خامس أن لا يقل عن أربعين، وعن سادس أن لا يقل عن سبعين، وعن سابع أن لا يقل عن ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً بعدد أهل بدر. وكلها أوهام وتخرّصات لا ربط لها بحصول العلم، ولا دليل عليها، خاصة من اشترط الزيادة عن الثلاثمائة، كما أن الوجدان يكذبها، ولهذا قال الشهيد الثاني في درايته: «لا يخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الخرافات، وأي ارتباط لهذا العدد بالمراد»، فالعبرة بحصول العلم.

الأمر الثالث: شروط التواتر حتى يفيد العلم:

ذكروا للخبر شروطاً، حتى يدخل في المتواتر:

منها: أن يفيد العلم بنفسه. وهذا شرط أدخلوه في معنى التواتر. وليس المقصود أن يفيد العلم بمعزل عن أي خصوصية، بل المقصود أن يفيد العلم بمعزل عن أي خصوصية غير موضوعية. فلو أفاد العلم تأثراً بخصوصيات موضوعية لكان الشرط متحققاً. فالمراد من «بنفسه» في مقابل ما يحصل لشبهة أو تقليد أو هوى، يوجب اعتقاد السامع صحة الخبر، أو نفيه. فالشرط ملحوظ على مستوى حصول التواتر، كما أنه ملحوظ على مستوى نفيه. فربما نفى بعضهم حصول التواتر، لأجل أن بعض الخصوصيات غير الموضوعية، قد تغلبت عليه فمنعت من حصول العلم. كما أنه قد يدّعي بعضهم التواتر وحصول العلم، ويكون حاصلاً عن تسرع وهوى لاقاه مضمون الخبر. فلا الحالة الأولى تمنع من تسمية الخبر بالتواتر، ولا الحالة الثانية توجب ذلك.

وهذه الخصوصيات غير الموضوعية، إن على مستوى الإثبات أو على مستوى النفي، هي المقتل في الخلافات بين أهل الأديان تارة، وأهل المذاهب تارة أخرى، في قبولها بالتواتر وعدمه. ولهذا قد نختلف في خبر أنه من المتواتر أم لا. وليس الاتفاق شرطاً.

وبهذا الشرط، رد السيد المرتضى شبهة من أنكر تواتر الأخبار بإمامة الأئمة عليهم السلام، الذين اعترضوا على القول بتواترها، بأنها لو كانت متواترة لشاركناكم في العلم بمدلولاتها. فأجاب (قده): بأنكم تلبستم بالمانع، فيمتنع معه حصول العلم لديكم منه، وهذا لا يمنع تواتره، وإفادة العلم عند من ليست عنده تلك الشبهة التي ارتكزت في أذهان المنكرين نتيجة حبهم، وكثرة الدعاية ضد أمير المؤمنين عليه السلام. ومن أشرب في قلبه حب خلاف التواتر، لا يمكن حصول العلم له».

فالشبهات المانعة من حصول العلم، قد تكون راسخة إلى درجة يصير أمراً مستحيلاً. كما أنها قد تكون في المقابل مسيطرة بحيث يحصل العلم من أدنى مناسبة مهما بدت ضعيفة موضوعياً.

لو اتفقنا على أن العلم الحاصل بالتواتر أمر قابل للتبرير المنطقي والعقلائي استناداً إلى خصوصيات موضوعية، وتجردنا عن الخصوصيات غير الموضوعية إن أمكن، لسهل الأمر كثيراً، والله العالم.

ومنها: أن يكون إخبار المخبرين عن حس، وعن واقعة حسية، كالإخبار عن وجود فلان في الدار، أو صدور النص الفلاني عن فلان. أو عن أمر حدسي بمنزلة الحس، مثل الإخبار عن آثار شيء يدل وجودها على وجوده، كالإخبار عن عدالة. فإن العدالة ليست أمراً تنال بأي من الحواس الخمس، لكن لشدة التصاقها بالآثار الدالة عليها، ولقربها من الحس، نزّلت منزلة الحس. أما إذا كانت إخباراً عن أمر حدسي بعيد عن الحس، فهذا الخبر ليس من المتواتر ولن يفيد العلم، لأن كل مخبر يخبر حينئذ عما وصلت إليه قناعاته الفكرية، ومهما كثر عدد المخبرين فلن يصل إلى حد يحصل العلم باستحالة خطئهم. ولهذا قامت العلوم على التطور والرقي والازدهار، لما لم تؤخذ النظريات السابقة على نحو اليقين، وكانت قابلة للبحث بشكل مستمر، وكان احتمال الخطأ يواكبها في كل حال، حتى يمكن إثباتها أو نفيها بالأدلة القاطعة، من دون أي تأثير لعدد الآراء الموافقة أو المخالفة. وهذا بخلاف الأمر الحسي، فإنه يمكن أن يبلغ المخبرون عدداً تزول معه كل الاحتمالات الممكنة للخطأ، ويحصل العلم من خبرهم بصحة ما أخبروا عنه ووقوعه. بل إن الرأي الحدسي ليس خبراً حتى يدخل في المتواتر.

ومنها: أن يكون المخبر عن حس، مخبراً بنحو جازم. فهو يقول

مثلاً: رأيت، أو سمعت، ونحو ذلك. ولا يقول ربما كان ما رأيته كذا، وما سمعته كذا. فهذا ليس إخباراً، لأن الأمر إذا خرج إلى الإحتمال، صار تحليلياً حدسياً، لعدم استذكار ما تمت رؤيته بالحس على نحو الجزم، ولهذا يصير كأي حدس بعيد عن الحس.

وكثرة الإحتمالات، وإن كانت قد توجب حصول العلم في بعض الأحيان، إلا أن هذا لا يعني أنه من المتواتر، لأن التواتر وصف للخبر، وهذا ليس خبراً. وبهذا يتبين أن لا صحة لما يقال، من أنه لا دليل على هذا الشرط، وأن الأصل عدم الإشتراط. مع أننا لسنا هنا في وارد البحث عن حكم شرعي تعبدي حتى يتمسك فيه بالأصل.

هذه هي الشروط المهمة. وقد عرفت أنه لا يشترط عدداً معيناً إلا أن يزيد عن اثنين. ونضيف إلى ذلك هنا، أنه لا يشترط في التواتر عدالة المخبر، ولا إسلامه، ولا وثاقته، ولا أن يكون المخبرون من بلاد مختلفة، فلا يضر أن يكونوا من بلد واحد، كما لا يشترط الإختلاف في النسب، ولا الإختلاف في الدين. فهذه الأمور، التي اشترطها البعض، لا دليل عليها، والعقل ينفي دخالتها في حصول العلم، وإن كانت قد تكون من الخصوصيات الموضوعية المسرعة في حصول العلم أو المبطئة له.

الأمر الرابع: أقسام المتواتر:

ينقسم الخبر المتواتر إلى أقسام:

التواتر اللفظي: وهو ما إذا تواتر الخبر بلفظه ونصه كحديث الغدير، وحديث الثقلين. لكن التواتر اللفظي نادر الحصول.

التواتر المعنوي: وهو ما إذا تواتر المعنى دون اللفظ. وهو على أقسام، ذلك أنه إما أن يتواتر تمام المعنى، كما إذا تواتر خبر موت فلان، لكن كل يرويه بلفظ مختلف عن الآخر، أو يتواتر جزء مشترك من المعنى كما لو قال قائل: شرب فلان السم الفلاني، وقال آخر مات فلان بالسم، وقال ثالث: وضع السم في طعام أكله، وهكذا. والقدر المشترك بينهم شربه للسم، مع بقاء الخصوصيات الأخرى قيد التشكيك والظن. وإما أن يتواتر مدلوله الإلتزامي، كأن يقول أحدهم: قاتل علي عليه السلام مرحباً في خيبر فقتله، مع شرح لقوة مرحب وشجاعته وتهيّب الخصوم منه. وقال آخر: قاتل علي عليه السلام عمرو بن ود فقتله، مع الإشارة أيضاً إلى قوة عمرو وشجاعته. وقال ثالث: فتح علي عليه السلام باب خيبر لوحده، وهو يحتاج إلى عدد كبير لتحريكه. وقال رابع: أكثر قتلى بدر من المشركين قتلوا على يد علي عليه السلام. فهذه الأخبار وإن اختلفت في المضامين، لكنها تشترك فيما بينها بمدلول إلتزامي، وهو شجاعة علي عليه السلام وقوته.

وربما يدرج المدلول الإلتزامي في المدلول الضمني في بعض الإصطلاحات المنطقية أو العرفية.

التواتر الإجمالي: وهو ما كثرت فيه الإخبارات، إلى درجة يحصل القطع بصدور بعضها من دون ضرورة لأن تشترك فيما بينها في المعنى لا بتمامه، ولا بجزء منه، ولا بمدلوله الإلتزامي، مثل من يمسك كتاب الكافي مثلاً، ويقول لا يعقل أن تكون كل هذه الأحاديث غير صحيحة، ولا شك في صحة بعضها، لكننا لا نستطيع تحديد ما صحّ منه تفصيلاً. ومثله يقال بالنسبة لصحيح مسلم مثلاً. وهذا التواتر الإجمالي لا قيمة عملية له، إلا إذا توفرت فيه شروط العلم الإجمالي من حيث المنجرية ، وهو بحث أصولي.

تنبيه:

الشياع مصداق من مصاديق التواتر، بفارق أن الشياع يطلق على طبقة واحدة يتعاصر فيها الناقلون مع االمنقول إليه، وربما يطلق على الشياع اسم التسامع، وقد يطلق التسامع على الاستفاضة. والأمر سهل.

تعريف خبر الواحد:

ما تقدم كان في المتواتر، وقد عرفت أنه خبر جماعة كثيرة، يفيد بنفسه القطع بصدقه، نتيجة لسقوط احتمال التواطؤ على الكذب والخطأ ولو اتفاقاً، **(وإلا)** يكن كذلك **(فخبر آحاد)** أي خبر تناقله أفراد، مهما كان العدد، واحداً كان أو أكثر.

(و) خبر الآحاد **(لا يفيد بنفسه إلا ظناً)**.

البحث الثاني: تقسيمات خبر الآحاد

إعلم أن المصنف لم يسلك في وجيزته الطريقة المعهودة لدى أهل الدراية، فلم يحصِ الأقسام، كما أنه لم يرتبها ترتيباً منطقياً. وقد جرت عادتهم بذكر أصول الأقسام أولاً، ثم يذكرون فروعها. لكن المصنف لم يراعِ ذلك، فأوقعنا في خلل في الترتيب، إذ كان لا بد لنا من السير معه وفقَ المنهجية التي طرحها هو، على أن نضيف ما يناسب من الأقسام كل في محله. كما أننا عند تعداد الأقسام الفرعية، حافظنا على التسلسل العددي لها. وقد ارتأينا أن نفرد بحثاً مستقلاً في تنويع الحديث إلى أربعة أقسام: صحيح وحسن وموثق وضعيف، أو خمسة بإضافة القوي إليها، لكثرة ما قيل فيها، وفي تحديد الداعي إليها.

التقسيم الأول باعتبار عدد الرواة: المستفيض والغريب والعزيز:

وهو ينقسم بهذا الإعتبار إلى قسمين:

القسم الأول: (فإن نقله في كل مرتبة أزيد من ثلاثة فمستفيض) مأخوذ من فاض الماء، أي كثر حتى سال الماء من جوانبه. وقد اشترط المصنف في المستفيض، أن يزيد عدد رواته في كل مرتبة وطبقة عن الثلاثة، وهو الموافق لما ذكره الشهيد الثاني في درايته. وفي مقابله قول آخر، بأن المستفيض ما يزيد عن الاثنين فيشمل الثلاثة. ولا يشترط في المستفيض أن يكون المنقول من الرواة متحد اللفظ، لكن يشترط الاتحاد في المعنى، وهو الذي يقتضيه ظاهر إطلاق المصنف، وهو المحكي أيضاً عن جماعة كصاحب الرياض والجواهر وآخرين. وفي «التنقيح» للمامقاني أن ظاهر أكثر العبائر اعتبار اتحاد لفظ الجميع في صدق المستفيض.

وقد يتوهم بدواً، شمول المستفيض بحسب تعريفه للمتواتر، ليكون كل متواتر مستفيضاً، وإن لم يثبت العكس. وليس كذلك، لأن المستفيض من أقسام خبر الآحاد، فمقسم المستفيض مباين للتواتر. وهذا يعني أن شرط تسمية الخبر بأنه مستفيض، أن لا يكون مفيداً للعلم. لكن بعضهم يطلق المستفيض على المتواتر، وهو استعمال غير معهود عند علمائنا. ولا مشاحة في الاصطلاح، إذ المهم معرفة مقصود العلماء عند إطلاقهم كلمة المستفيض.

وقال الشهيد الثاني في درايته: ويقال له ـ أي للمستفيض ـ المشهور. وقد يغاير بينهما، بأن يجعل المستفيض ما اتصف بذلك في ابتدائه وانتهائه ـ أي في كل طبقة ـ والمشهور أعم من ذلك. إنتهى. ولكن الظاهر أن الحديث المشهور، هو الحديث الذي يشتهر نقله بين أهل الحديث، وإن لم يكن له إلا سند واحد، ويقابله الشاذ، وسيأتي تفسيرهما.

القسم الثاني: **(أو انفرد به)** أي بروايته راوٍ **(واحد)** في جميع الطبقات أيضاً، بحيث لم ينقله في كل مرتبة أكثر من راوٍ واحد أو **(في أحدها)** على الأقل، **(فـ)** لو كان في بعض الطبقات ما يزيد عن الثلاثة على مذهب المصنف، أو ما لا يقل عن الثلاثة على مذهب غيره، وكان في بعضها الآخر راوٍ واحد فهو المسمى بـ **(الغريب)**، وهذا من حيث السند. ويوجد قسم آخر يطلق عليه اسم الغريب أيضاً، لكن من حيث المتن. وسيأتي في محله، إن شاء الله تعالى.

ولم يذكر المصنف في هذا التقسيم إلا هذين القسمين، ومن الواضح أنها قسمة تعكس خللاً ظاهراً، لأن شرط القسمة أن تكون الأقسام جامعة مانعة لكل ما يدخل تحت المقسم، مع تباين الأقسام فيما

بينها بحيث لا تتداخل. والقسمان اللذان ذكرهما المصنف لا يتداخلان، لكنهما لا يشملان كل ما يندرج في المقسم، وهو الخبر باعتبار عدد رواته. وهو ما يمكن استخلاصه من كلام المصنف نفسه، في تعريفه للمستفيض والغريب. فلو روى الخبر راويان في كل طبقة، أو كان عدد الرواة في بعض الطبقات ثلاثة فصاعداً وفي بعضها اثنين، فهو ليس من المستفيض قطعاً، وليس من الغريب حسب تعريف المصنف. فكان يفترض أن يذكر قسماً ثالثاً لتدارك هذا النقص أو يعرّف القسم الثاني بما يشمل هذا المصداق، وهو لم يفعل أياً من ذلك.

القسم الثالث: ولهذا ذكر العلماء قسماً ثالثاً لخبر الآحاد، سموه بالعزيز. وعرّفوه بأنه ما لم يروه أقل من اثنين عن اثنين في كل الطبقات، فيخرج الغريب. لكن على هذا التعريف يدخل المستفيض، فيكون العزيز أعم منه، ويكون كل مستفيض من العزيز، دون العكس. لكن لما جعلوه قسماً ثالثاً مقابل المستفيض، فلا بد أن يكون مرادهم من العزيز ما لا يكون عدد رواته في كل الطبقات أقل من اثنين، على أن لا يزيد عن الإثنين في طبقة واحدة على الأقل، إن اشترطنا في المستفيض أن لا يقل عن الثلاثة، أو أن لا يزيد عن الثلاثة في طبقة واحدة على الأقل، إن اخترنا مذهب المصنف في تعريف المستفيض.

وسمي هذا القسم بالعزيز لقلة وجوده، على ما ذكره الشهيد الثاني في درايته، بل عن ابن حيان أنه لا توجد رواية اثنين عن اثنين في كل الطبقات أصلاً. لكن هذا نفي لأحد مصاديق العزيز وليس كل العزيز. أما وجود خبر يبدأ براويين ثم يصير عدد الرواة له أكثر من اثنين، فليس بالمنفي، بل وليس نادراً لكنه قليل. وربما سمي بالعزيز لكون الخبر عزّ أي قوي بمجيئه من طريق ثانٍ. ولعل هذا الاحتمال هو الأولى، لكن لا مشاحة في الاصطلاح أيضاً.

التقسيم الثاني: تقسيم الخبر باعتبار ذكر أسماء الرواة وعدمه: المسند والمعلق والمرسل والمنقطع والمعضل:

ينقسم الخبر أيضاً بتقسيم آخر باعتبار ذكر أسماء الرواة وحذفهم في سند الرواية إلى أقسام:

القسم الرابع: **(وإن علمت سلسلته)** أي سلسلة الخبر، أي سنده بكل رواته بأسمائهم، أو ما يدل على ذواتهم **(بأجمعها فـ)** هو الـ **(مسند)**. فالمسند ما اتصل سنده بالمعصوم عليه السلام، وذكرت جميع رجاله في كل مرتبة تعددوا أم اتحدوا، من بداية السند حتى نهايته. فلم يحذف من السند لا من أوله ولا من وسطه ولا من آخره. وكذا لو اتصل الخبر بغير المعصوم، إن كان المقصود الانتهاء عنده، كما لو أريد نقل حادثة تاريخية أو رأي شخص معين، وما شابه ذلك. وهذا التعميم إنما هو بناء على من عمم الحديث لما يروى عن غير المعصوم.

ويقابل هذا القسم ما إذا لم تعلم كل السلسلة فيه، بأن يكون قد حذف من السند إسم أحد الرواة في مرتبة منه، من أوله أو من وسطه **(أو)** من آخره.

القسم الخامس: ما إذا لم تعلم كل السلسلة، و **(سقط)** أو حذف اسم أحد الرواة، ولم يذكر ما يدل عليه، وكان الحذف **(من أولها)** أي أول السلسلة، سواء في المرتبة الأولى أم في المرتبتين الأوليين، أو مهما تعددت المراتب، شرط أن يبدأ الحذف والسقط من أول السند أي **(واحد فصاعداً فـ)** في هذه الحال يسمى الخبر بـ **(المعلق)**.

فالمعلق هو الذي حذف من أول السند بعض رواته، سواء أمكننا استنتاج الاسم المحذوف أم لم يمكن ذلك، ما دام السند لم

يتضمن ما يدل على الاسم المحذوف من لقب أو وصف أو كنية. فلا يختص المعلق بما إذا حذف اسم الراوي الأول، بل ينطبق على ما إذا حذف اسم الراوي الأول، واسم الراوي الثاني مثلاً، أو الثالث معهما أيضاً، وهكذا شرط أن لا تحذف أسماء كل الرواة، حذراً من تداخل الأقسام. والتعميم لما إذا عرف الاسم المحذوف بطريقة التحليل والاستنتاج هو مقتضى إطلاق كلام المصنف، وحكي أيضاً عن جمع. لكن قد يقال بأن المصنف لا يرى ذلك، لأنه جعل المسند ما إذا علمت فيه سلسلة رواته، ولم يذكر شرطاً في العلم بأن يذكر الإسم في نفس السند، وهو ما يسمح لتعميم المسند، لما إذا علم الرواة ولو بطريقة الاستنتاج.

لكن الظاهر أنه أراد بالعلم بالسلسلة، العلم بها من نفس السند، لا من خلال الاستنتاج. فلو افترضنا حذف إسم راوٍ، واستنتجنا من الراوي الذي حذف الإسم الذي يليه، من هو الذي روى عنه من خلال قرينة ناشئة عن تتبع بأن الراوي الفلاني لا يروي إلا عن فلان مثلاً، فهذا علم، فالأولى في المسند أن يقال: إنه ما ذكرت فيه تمام أسماء الرواة أو ما يدل عليهم. فلو أشار إلى الراوي بلفظ مبهم لم يخرجه ذلك عن المعلق.

هذا وقد مُثِّل للمعلق بأغلب روايات الفقيه والتهذيبين، حيث يبدأ الشيخ الصدوق في الفقيه، والشيخ الطوسي في التهذيبين، بذكر اسم صاحب الكتاب الذي روى عنه، مع حذف الطريق إليه. وذكر الطريق في آخر الكتاب في الفقيه والتهذيبين، لا يخرج كل رواية على حدة عن كونها من المعلق.

لكن هذا التمثيل في غير محله لسببين:

الأول: أنه لو كان معلقاً لكان كذلك بالنسبة لمن روى لهم الشيخ الطوسي مباشرة، أما بالنسبة لنا فليس من المعلق، لأن من روى عنه الشيخ الطوسي وحذف أسماءهم من السند، صاروا بالنسبة لنا من وسط السند لا من أوله، فالشيخ الطوسي أحد الرواة حينئذ، وهو قبل المحذوف أسماؤهم.

الثاني: أن ذكر السند في آخر الكتاب، مع تنبيه الراوي إلى أنه سيذكر طريقه في آخره، يصير بمثابة المؤشر المباشر في السند إلى الرواة المحذوفين. فلو قال:

الحسين بن سعيد عن فلان عن فلان، فإن مراده: بسندنا إلى الحسين بن سعيد. وسنده إليه مذكور في مكان آخر. وليس هذا من المعلق.

وبهذا يتضح أن المعلق هو الذي لم يذكر في أوائل السند أسماء الرواة **(أو)** ما يدل عليهم.

القسم السادس: كسابقه لكن كان الساقط **(من آخرها)** أي من آخر السلسلة **(كذلك)** أي واحداً فصاعداً، لكن في الاتجاه المعاكس للمعلق **(أو)** يكون الساقط **(كلها)**، أي كل أسماء كل الرواة، من دون الإشارة إلى ما يدل على المحذوف بلفظ معين. فإذا كان كذلك **(فـ)** هو **(المرسل)**. ولا يخرج عن الإرسال لو أشير إلى المحذوف بلفظ مبهم كبعض أصحابنا، أو رجل ونحو ذلك. نعم ليس من المرسل، ولا من المعلق، ما إذا ذكر في السند اسم راوٍ مشترك بين أشخاص عدة، إذ يكون هذا معلوماً للمروي له المباشر عادة، وإن صار مجهولاً لنا بسبب الإشتراك.

والمرسل يطلق على معنيين: مرسل بالمعنى الخاص، ومرسل بالمعنى الأخص. أما المرسل بالمعنى الأول، فهو الذي عرفناه آنفاً. أما المرسل بالمعنى الأخص، فهو يطلق على خبر رواه أحد التابعين،

وأسنده إلى النبي ﷺ مع حذف الواسطة. وهذا المعنى للمرسل هو المعنى الأشهر عند علماء أهل السنّة على ما قيل، وإن قيّده بعضهم بكون التابعي المرسل ذا شأن مثل سعيد بن المسيب، الذي يتعامل مشهور علماء السنّة مع مرسلاته كأنها مسندات معتبرة.

وهناك إطلاق ثالث للمرسل، ولك أن تسميه المرسل بالمعنى العام، وهو ما يستعمل عادة في هذه العصور، وهو مطلق ما حذف من إسناده، سواء حذف من أوله أو من وسطه أو من آخره، فيشمل كل الأقسام التي تقابل المسند. ولكن المرسل بالمعنى الخاص هو المتداول في كتب الدراية، أي ما حذف منه اسم الراوي عن المعصوم عليه السلام، (أو) رواه عن المعصوم من لم يدرك المعصوم عليه السلام، فيعلم بذلك أن هناك واسطة محذوفة. والمقصود ممن لم يدرك المعصوم، من لم يروِ عنه، وإن أدركه بمعنى عاش في زمنه، أو اجتمع به. وبهذا عرّف الشهيد الثاني المرسل أيضاً في درايته. وبهذا يمكن تلاقي المعنى المتداول عند الإمامية مع المعنى المتداول عند السنّة، فهم يتحدثون في المرسل عن تابعي روى عن النبي ﷺ، والتابعي لا يروي عن النبي مباشرة، وإلا لكان صحابياً، فلا بد من واسطة. فيعود الأمر إلى حذف اسم من روى عن المعصوم النبي ﷺ، وهم لا يرون معصوماً غيره، حسب الظاهر. لكن يبقى فارق بين استعمال علمائنا واستعمال علمائهم، بأن الحذف قد يطال أكثر من راوٍ، فقد يروي تابع التابعي عن الرسول ﷺ فيكون المحذوف واسطتين، فهو مرسل عندنا، ومختلف فيه عندهم. وعلى كل حال فلا مشاحة في الاصطلاح.

ومن العلامات التي يعرف بها الإرسال أن يعلم بعدم التقاء الراوي بالمروي عنه، أو بعدم كونه حياً قبل وفاة المروي عنه، ونحو ذلك من

العلامات، إلا إذا كانت هناك إجازة على تفصيل يتضح في محله إن شاء الله تعالى.

هذا وقد قال والد المصنف: «وليس من المرسل عندنا ما يقال فيه عن الصادق عليه السلام: «قال: قال النبي صلى الله عليه وآله كذا» بل هو متصل من هذه الحيثية». والوجه فيه غير ظاهر، لأن مقتضى التعريف أنه من المرسل، لأن الإمام الصادق عليه السلام لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وآله لكن كونه مرسلاً لا يعني أنه فاقد للاعتبار. ولا ملازمة بين الأمرين. ومجرد العلم بالصدور لا يرفع الإرسال كما لا يخفى. وقد خلط بعضهم بين الحجية والإرسال، وهو مما لا ينبغي.

وقال والد المصنف أيضاً: «كثيراً ما استعمل قدماء المحدثين منا ومن العامة، قطع الأحاديث بالإرسال ونحوه، وهو مكروه أو محرم إذا كان اختياراً، إلا إذا كان لسبب، كنسيان ونحوه، فقد روينا بطرقنا إلى محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن أحمد بن محمد بن خالد، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا حدثتم بحديث فاسندوه إلى الذي حدثكم، فإن كان حقاً فلكم، وإن كان كذباً فعليه». وروينا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إياكم والكذب المخترع. قيل له: وما الكذب المخترع. قال: أن يحدثك الرجل بالحديث فتتركه وترويه عن الذي حدثك عنه» إهـ.

والرواية الثانية التي نقلها عن الإمام الصادق عليه السلام مرفوعة، رواها الكليني في الكافي، والشيخ الصدوق في معاني الأخبار، وفيهما الكذب المفترع فهي ضعيفة السند. مع أنها ليست مرتبطة بمحل الكلام، بل هي في مقام النهي عن إسناد رواية إلى غير الشخص الذي رواها

لك، لا أن تحذف الواسطة مع تصريحك بحذف الواسطة، كأن تقول عن بعض أصحابنا عن فلان. فليس هذا من الكذب المخترع أو المفترع. أما رواية السكوني فسندها لا بأس به، لكنها ليست في مقام النهي عن الإرسال، بل في مقام بيان أنك لا تتحمل مسؤولية رواية إذا أسندتها إلى الذي حدثك بها، أما إذا أسندتها إلى الإمام المعصوم عليه السلام فقد تكون مذنباً في هذه الحال. فهي نهي عن الإسناد المباشر إلى المعصوم عليه السلام لا إلى النهي عن الإرسال كما هو واضح. فما قاله والد المصنف ضعيف. نعم لا شك في مرجوحية الإرسال إذا أمكن توضيح الإسم حتى لا يضيع الخبر **(أو)** يفقد قيمته.

القسم السابع: وهو ما إذا كان الساقط **(من وسطها)** أي وسط السلسلة، لكن حذف اسم شخص **(واحد)** فقط **(فـ)** هذا الـ **(منقطع)**. وللمنقطع إطلاق آخر، وهو السند الذي يقف عند التابعي ومن في حكمه، ويقال له المقطوع أيضاً.

القسم الثامن: وهو ما إذا كان الساقط من وسط السلسلة، وكان الساقط اثنين **(أو أكثر فـ)** هو الـ **(معضل)** بصيغة اسم مفعول. وفسره المامقاني في تنقيح المقال، بأنه الحديث الذي حذف من سنده اثنان فأكثر. ولم يقيد كون الحذف من وسطه، وهو موافق لما ذكره والد المصنف. كما أن ظاهر الشهيد الثاني كون المعضل يشمل ما إذا كان الساقط من الوسط واحداً.

التقسيم الثالث: تقسيم باعتبار وجود شبهة إما بالإتصال بالمعصوم(ع) أو بين الرواة:

وهو تقسيم ذكره المصنف، من دون أن يحدد أي معيار للتقسيم.

فقد ذكر قسمين آخرين دون أن يتضح وجه التقابل بين القسمين، ولا مع سائر الأقسام المتقدمة إن افترضنا أنه ليس تقسيماً آخر. لكننا بالتأمل وجدنا وجهاً يمكن جعله مناطاً للتقسيم، وهو التقسيم باعتبار شبهة الإرسال، (و) هذان القسمان هما:

القسم التاسع: **(المروي)** من الأخبار **(بتكرير لفظة عن)**، أي فلان عن فلان عن فلان عن المعصوم عليه السلام، **(ف)** هو الـ **(معنعن)**. مأخوذ من لفظة عن، مصدر جعلي له. والمعنعن، لا يتضح فيه بشكل صريح وجه تلقي الراوي للرواية عن الراوي الذي سبقه، فهل هو على نحو السماع، أم الإجازة، أم الوجادة، أو بواسطة غير ذلك. وقد اختلفوا في المعنعن، هل نتعامل معه معاملة الموصول المسند، ونبني على أن كل راوٍ قد أخذ الرواية سماعاً أو إجازة، الذي هو بقوة السماع، أم نتعامل معه معاملة المرسل وشبهه من الأقسام التي تقدمت، والتي أدرجناها في المرسل بالمعنى العام، على أساس أن كلمة «عن»، لا تدل على نحو الأخذ، وإنما هو محض نقل عن المروي عنه، وهذا قد يكون بلا واسطة، وقد يكون بواسطة محذوفة؟ فلو قال زيد: عن عمرو إنه قال: . . ولم يسمع زيد من عمرو، بل أخذه من بكر عن عمرو، فإن جملة «عن عمرو» تصدق حتى مع الإرسال. فلا يتوقف صدق المعنعن أن يكون الناقل قد تلقى المنقول بشكل مباشر عن المنقول عنه. لكن لو أخذنا بعين الاعتبار ما يقتضيه ظاهر التعبير من كون النقل مباشراً حتى تظهر القرينة على الخلاف، يحمل الخبر على كونه مسنداً متصلاً، عملاً بظاهر حال الراوي. والإرسال خلاف الظاهر وإن كان محتملاً، فإن الراوي الموثوق بخبره يؤخذ بظاهر كلامه وظاهر حاله، فلو أراد التغطية على الإرسال بالعنعنة لكان من التدليس. أما إذا كان الراوي متهماً، فلا حجية لظاهر كلامه في الإسناد، فضلاً عن غيره، لعدم وجود ظاهر الحال المناسب.

القسم العاشر: (و) هو الـ (**المطوي ذكر المعصوم** عليه السلام)، فلم يذكر المروي عنه، بمعنى أنه لم يتضح لنا ما إذا كانت الرواية هي عن معصوم أو عن غيره (ف) هو الـ (**مضمر**)، وفي حجيته كلام. وظاهر كلام الشهيد الثاني في اللمعة، عدم حجيته مطلقاً لعدم العلم بكون الرواية عن المعصوم عليه السلام. وفصّل آخرون بين ما إذا كان الراوي من الأجلاّء، الذي يظهر من حالهم أنهم لا يروون عن غير المعصوم عليه السلام، فهو حجة إن توفرت العناصر الأخرى المطلوبة في الحجية كوثاقة الرواة جميعاً، وذلك كمضمرات زرارة ومحمد بن مسلم، ونحوهما، وبين من ليست له هذه الحال فلا تكون الرواية معتبرة. وألحق بعضهم بالحالة الأولى من يظهر منه بحسب التتبع عدم وجود رواية له عن غير المعصوم، وكان الإضمار لسبب لا يعود إليه، وإن لم يكن الراوي من الأجلاء مثل سماعة، الذي قيل إن سبب وجود مضمراته أنه يجلس مع الإمام عليه السلام جلسة طويلة، يسأل عن أمور شتى، وعندما نقلها الرواة تم تقطيع الأسئلة إلى أبوابها الفقهية المتفرقة وبقيت كلمة «وسألته»، دون أن يلتفت الذي قطع الرواية إلى ضرورة التنبيه على مرجع الضمير، بينما يكون المرجع واضحاً في الرواية الأساسية الجامعة لكل الأسئلة. وقد صرّح شيخنا الشيخ جواد التبريزي أنه لا توجد رواية لسماعة في كل مظهراته عن غير المعصوم عليه السلام.

وهذا السبب للإضمار نجده في روايات علي بن جعفر أيضاً، الذي عُلم أن السؤال موجه للإمام الكاظم عليه السلام لقرائن شتى. فالراوي في البداية في حالة سماعة يقول مثلاً: سألت أبا عبد الله عليه السلام، ثم يقول: وسألته. وعند التقطيع تفرقت الأولى عن الثانية. وفي حالة علي بن جعفر عليه السلام يقول: سألت أخي موسى بن جعفر عليه السلام، ثم يقول بعد ذلك: وسألته..

ومن أسباب الإضمار التقية، فقد يقول راوٍ لآخر «سألته»، والسامع يفهم المقصود فلم يتم التصريح به تقية. لكن عندما نقلت إلينا نقلت مضمرة، فلم ندرِ هل المقصود هو المعصوم، فاحتجنا إلى البحث عن القرائن، التي منها طبيعة الشخص الراوي، مثل زرارة وابن مسلم وعلي بن جعفر ونحوهم من الأجلاّء، والأرجح هو هذا الرأي الثاني.

ومن المفيد التذكير هنا بأن الشهيد الثاني، ربما أطلق على المضمر إسم المقطوع في شرح اللمعة المسمى بالروضة البهية. وهذا مما تفرد به.

القسم الحادي عشر: المرفوع: وهو على ما ذكره الشهيد الثاني في درايته: ما أضيف إلى المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير، بأن يقول في الرواية إنه عليه السلام قال كذا، أو فعل كذا، أو فعل فلان بحضرته كذا ولم ينكره. سواء كان إسناداً متصلاً بالمعصوم عليه السلام أم منقطعاً بترك بعض الرواة أو إبهامه، أو رواية بعض رجال سنده عمن لم يلقه.

وللمرفوع إطلاق آخر ذكره في تنقيح المقال: وهو ما سقط من وسط سنده أو آخره واحد أو أكثر مع التصريح بلفظ الرفع، كأن يقول: روى الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام. وهذا المعنى للمرفوع، داخل في المرسل بالمعنى الخاص الذي أورده المصنف، إذا كان الرفع في آخره كما في المثال، ويدخل في المرسل بالمعنى العام إن كان الرفع من راوٍ إلى راوٍ آخر روى عن المعصوم عليه السلام، فيكون المحذوف من وسط السند.

القسم الثاني عشر: الموقوف: وهو ما وقف فيه الإسناد على الراوي ولم يصل إلى المعصوم عليه السلام. ولكنه ليس من أقسام الخبر، الذي عرفناه بأنه نقل كلام المعصوم عليه السلام. لكنّا ذكرناه هنا لذكره في كلماتهم.

القسم الثالث عشر: الغريب: وله اعتباران، أحدهما بلحاظ السند، وقد تقدم، وهو ما انفرد بروايته شخص واحد. والثاني بلحاظ المتن، وهو ما اشتمل متنه على لفظ غامض بعيد عن الفهم، لقلة استعماله في الشائع من اللغة. قال الشهيد الثاني: «وهو فن مهم من علوم الحديث، يجب أن يتثبت فيه أشد تثبت، فربما ظهر معنى مناسب للمراد والمقصود غيره مما لم يصل إليه». وهذا الإصطلاح معروف في علم البلاغة في الفصاحة. وقد ألّف العلماء كتباً كثيرة في غريب الحديث.

القسم الرابع عشر: عالي السند: إذا كان السند **(قصير السلسلة)** فهو المسمى بـ **(عال)** السند. وهو ما قلّت فيه الوسائط مع اتصاله بالمعصوم عليه السلام. وهو مرغوب فيه عند رواة الحديث من السلف. قال الشهيد الثاني: «وقد كانوا يرحلون إلى المشايخ في أقصى البلاد لأجل ذلك، فبعلو السند يبعد الحديث عن الخلل المتطرق إلى كل راوٍ، إذ ما من راوٍ من رجال الإسناد إلا والخطأ جائز عليه، فكلما كثرت الوسائط كثرت مظان التجويز»، أي تجويز الخطأ.

وللعالي أقسام ذكرها الشهيد الثاني في درايته:

منها: ما يعد أعلاه وأشرفه، وهو قرب الإسناد إلى المعصوم عليه السلام بالنسبة إلى سند آخر، يروي ذلك الحديث بعينه عدد كثير. فإن اتفق مع ذلك صحة السند، فهو الغاية القصوى، وإن كان موضوعاً فهو كالمعدوم.

ومنها: قرب الإسناد من أحد أئمة الحديث، كالشيخ الصدوق والكليني والحسين بن سعيد..

ومنها: تقدم زمان سماع أحدهما على زمان سماع الآخر، وإن

اتفقا في العدد الواقع في الإسناد أو في عدم الواسطة، فأولهما سماعاً أعلى لقرب زمانه من المعصوم بالنسبة للآخر.

واعلم أن العلو أمر نسبي إنما يلحظ بالنسبة لغيره، وأعلاه ما كان بلا واسطة.

القسم الخامس عشر: المسلسل: (ومشتركها) أي السلسلة، أي ما إذا كان هناك أمر مشترك بين رواة السند الذين هم السلسلة **(كلاً أو جلاً)**، أي كل الرواة أو جلّهم وكان الإشتراك **(في أمر خاص)**، وهو على أنحاء:

(كالإسم) كأن يكون السند: قال محمد: أخبرني محمد عن محمد وهكذا، سواء كان الإشتراك في الإسم الأول أم في إسم الأب أو الكنية أو إسم البلد ونحو ذلك.

(والأولية) وهو أول ما يسمعه كل واحد من الرواة عمن روى عنه، فيقول الراوي: سمعت فلاناً يقول لي، وهو أول ما سمعته منه، أنه قال: سمعت شيخي يقول لي وهو أول ما سمعته منه يقول.. وهكذا.

(والمصافحة) أي كل راوٍ ينقل عمن روى عنه حال المصافحة، فيقول كل واحد منهم مثلاً: صافحني بالكف التي صافحت بها فلاناً، وقال لي..

(والتلقيم) كقول كل واحد منهم لقمّني فلان لقمة بيده، وقال لي: لقمني فلان لقمة بيده وقال لي، وهكذا إلى آخر السند أو جلّه.

(ونحو ذلك) من العبارات كالمشاركة في تشبيك الأصابع، بأن يقول كل واحد منهم أو جلّهم: سمعت شيخي يقول وقد شبك أصابعه: سمعت فلاناً يقول وقد شبك أصابعه وهكذا.

وكل هذه الأقسام يقال لها الـ (**مسلسل**)، والأول هو المسلسل بالإسم، والثاني المسلسل بالأولية والثالث مسلسل بالمصافحة، والرابع مسلسل بالتلقيم، والخامس مسلسل بالتشبيك وهكذا. وأمثلة المسلسل كثيرة، لكن لا قيمة له، لا علمية ولا عملية، كما لا يخفى، ولم أفهم الداعي للاهتمام به، ولا سبب إدراجه في علم الدراية الذي لا فائدة منه، إلا تكثير المصطلحات وتضييع الوقت.

تقسيم آخر للحديث: مشهور وشاذ:

القسم السادس عشر: **المشهور**: وهو ما شاع عند أهل الحديث، بأن نقله رواة كثيرون، ويعرفه أهل الحديث كلهم تقريباً. ولا يعرف هذا القسم إلا أهل الفن. ولا عبرة في شيوع الحديث عند غير أهل الحديث كالفقهاء وغيرهم. وما يشتهر بين الفقهاء من الفتاوى يسمى بالشهرة الفتوائية، فإن استندت الشهرة إلى رواية كانت شهرة استنادية، وإلا كانت شهرة فتوائية محضة.

وقد توهم البعض اتحاد هذا القسم مع المستفيض وهو خطأ، فإنه يكفي في المشهور أن يكثر رواته في طبقة واحدة، وليس كذلك المستفيض، كما أن المستفيض يتحقق بثلاثة وليس كذلك المشهور، فالنسبة بين المستفيض والمشهور العموم من وجه، وقد بيّنا وجه الإفتراق. أما الإلتقاء، فهو إذا كان عدد رواته في كل مرتبة ثلاثة فصاعداً، لكن كان في أحد مراتبه مروياً من قبل غالب الرواة.

القسم السابع عشر: **الشاذ**: (**ومخالف المشهور شاذ**) أي الذي لا يشتهر نقله بين رواة الحديث، ولا يعرفه إلا القليل منهم ينفرد بنقله بعضهم، وإن كان الراوي ثقة. فالشذوذ لا يعني عدم اعتباره، كما أن الشهرة لا تعني الإعتبار. لكن لو تعارض المشهور المعتبر مع الشاذ

المعتبر، فالأرجحية للمشهور حسب قواعد الترجيح، إن احتجنا إلى مرجحات سندية ولم تتم المرجحات الدلالية.

ويظهر من المصنف، أن الخبر لا يوصف بالشاذ إلا إذا كان هناك خبر مشهور يخالفه. وهذا ظاهر الشهيد الثاني في بدايته حيث عرّفه بأنه: «ما رواه الثقة مخالفاً لما رواه الأكثر». قيل: ولو تفرّد راوٍ برواية ولم يكن على خلافه رواية مشهورة، يقال له المتفرد.

وبقولنا إن المشهور هو الذي يرويه أهل الحديث كلهم تقريباً، يسقط احتمال أن يكون المشهور مؤلفاً من ضعفاء، فإنه لا يكون حينئذ مشهوراً، إذ لا يكون شائعاً عند أهل الحديث بل يكون شائعاً عند طائفة منهم هم ضعفاء، فإن كان كذلك فلا يكفي هذا لطرح الخبر، ولا يسمى المخالف شاذاً وإن رواه قلة قليلة من أهل الحديث، ما دام الراوي من الثقاة. والذي دعانا لتفسير المشهور والشاذ بما ذكرنا، ما ورد في بعض الروايات، مثل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث يعلل تقديم المشهور، أو بحسب تعبير الرواية ما اشتهر بين أصحابك، بأن المجمع عليه لا ريب فيه. أي إن الرواية المشهورة هي المتسالم على روايتها، يرويها أهل الحديث من أصحابنا. ويكفي الشهرة في مرتبة منها، ولا يشترط أن تتحقق الشهرة في كل طبقة من طبقات الرواية. وهذا يعني أن الخبر المشهور قد يكون ضعيف السند في بعض طبقاته، وهنا لا يكون المشهور معارضاً للشاذ، إذا توفرت فيه شروط الحجية، ولا يسقط الشاذ عن الإعتبار، إلا إذا عمل المشهور بتلك الرواية المشهورة وأعرض عن هذه الشاذة، فيكون الحاسم حينئذ انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور، وإعراض المشهور عن العمل بالرواية الأخرى.

إن هذه الأقسام بالتقسيمات المختلفة تسمى بفروع الأقسام، وهناك فروع أخرى سيذكرها المصنف في موضع آخر، ولها أصول سيأتي ذكرها.

البحث الثالث: تنويع الحديث

أمهات الأقسام:

(ثم) ينقسم الحديث بحسب اعتبار صحة (**سلسلة السند**) إلى خمسة أقسام، والمشهور أنها أربعة:

(أما) **القسم الأول: فهو الصحيح**، وهو ما إذا اتصف رواة السند كلهم، بأنهم (**إماميون ممدوحون بالتعديل**) مع اتصال السند بالمعصوم من دون أي قطع ولا إرسال. فهنا شرطان: الأول: أن يكون الراوي إمامياً، والثاني أن يكون ممدوحاً بمدح خاص هو العدالة، فلا يكفي مدحه بعلمه، ولا بصدقه. فإن تحقق الوصفان في جميع الرواة مع وثاقتهم لجهة عدم السهو والخطأ (**فصحيح وإن شذ**) الخبر، وكان غير مشهور، غايته أنه صحيح شاذ. وهذا هو المعروف بين علمائنا، وخالفنا في ذلك علماؤهم حيث اعتبروا في الصحة، السلامة من الشذوذ. فقد حكي عنهم تعريفهم للصحيح، بأنه ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله، وسلم عن شذوذ وعل، وسيأتي معنى العلة. وقولهم الضابط، يراد به قيد عدم السهو والخطأ عادة في النقل وإن كان عدلاً. ولا ندري سبب عدم ذكر علمائنا هذا من شروط وصف الخبر بالصحيح والاكتفاء بكون الرواة إماميين عدولاً. وقد نبّه على ذلك الشيخ حسن في المنتقى، والشيخ البهائي في مشرق الشمسين، حيث سجلا هذا الاستهجان أيضاً. وعدالة الراوي لا تغني عن الوثاقة المذكورة، كما سنبيّنه لاحقاً أيضاً، عند بيان الشروط المعتبرة في الرواة.

فلنركز على قضية اشتراط عدم الشذوذ المذكورة لدى علمائهم.

قال الشهيد الثاني في درايته: وأصحابنا لم يعتبروا في حد الصحيح ذلك والخلاف في الاصطلاح، وإلا فقد يقبلون الشاذ والمعلل، ونحن قد لا نقبلهما وإن دخلا في الصحيح. فلا ملازمة حسب كلام الشهيد الثاني بين الصحة والأخذ بالخبر، كما هو الحال عند من يرى عدم الأخذ بما أعرض عنه المشهور بين الفقهاء وإن كان في أعلى مراتب الصحة، بل يشكك في الرواية كلما كانت الرواية أصح بحسب السند، ومع ذلك أعرض المشهور عنها.

لكن من المفترض، أن تسمية الخبر بالصحيح في مقابل الضعيف وغيره، وهذا يعني أنه ينبغي أن يؤخذ فيه كل ما هو دخيل في الأخذ بالخبر، وإلا فلا معنى لوصفه بالصحة مع إمكانية طرحه، فإن من يرى طرح الخبر بسبب إعراض المشهور عنه، يعتبر أن في الخبر ضعفاً قد كشف عنه إعراضهم، سواء كان ضعفاً في السند، بأن يكون كاشفاً عن كون السند ليس دقيقاً لجهة الأسماء المطروحة، فقد تكون هناك واسطة محذوفة يضعف الخبر بسببها، أو عن كون السند مجعولاً بتمامه مدسوساً في الكتب، وهذا تضعيف للسند. وقد يكون الإعراض كاشفاً عن ضعف في المتن، وعدم انضباط للنص وعدم صحة ما يتم تناقله، وهذا يعني أن الوثاقة من رواة الخبر في هذه الحال قد انتفت، وإن كانوا ثقاة في حدّ أنفسهم، لأن الثقة من ليس من شأنه الكذب والخطأ، لكن هذا لا يمنع من الوقوع في الخطأ في بعض الأحيان، فيكون إعراضهم كاشفاً عن انتفاء الثقة في المخبر، فيخرج آنياً عن الوثاقة ويضعف الخبر. إذن حتى عندما تكون جهة الضعف في المتن فهي كاشفة عن ضعف في السند أيضاً، فكيف يتصف بكونه صحيحاً؟ ومن هنا، كان الراجح أن لا يدخل هذا الخبر في الصحيح على مبنى هؤلاء. ومن يرى أن إعراض المشهور لا يكشف بالضرورة عن ضعف في السند، فإنه يأخذ بالخبر ولا يهتم حينئذ بمقالة المشهور، كما هو رأي السيد الخوئي وقلة آخرين.

وإنما لم يشترط العلماء في الصحة عدم الشذوذ، لأن شذوذ الخبر لا يكفي لتضعيفه، وربما عمل المشهور بالخبر الشاذ، فيكون مشهوراً فتوائياً غير مشهور روائياً، وإنما يطرح الشاذ في مقابل المشهور رواية عند التعارض، وهذا لا ينافي صحة الخبر كما هو المعلوم في باب التعارض، لأنه في الأساس قائم بين خبرين حجتين، لا بين صحيح وضعيف، فالضعيف لا يعارض الصحيح حتى نسعى إلى الجمع بينهما أو البحث عن المرجحات، فنفس ضعفه مسقط له عن المواجهة والمعارضة. فالإعراض عن الشاذ في مقام المعارضة يؤكد الصحة ولا ينافيها.

وربما كان مراد علماء السنّة من الشذوذ، ما يرجع إلى إعراض المشهور عنه.

وقال الشهيد الثاني في درايته: وقد يطلق الصحيح عندنا ـ أي الشيعة ـ على سليم الطريق من الطعن بما ينافي كون الراوي بالإتصال عدلاً إمامياً وإن اعتراه إرسال أو قطع، وبهذا الإعتبار يقولون: روى ابن أبي عمير في الصحيح كذا، مع كون الرواية مرسلة. (انتهى).

وهذا قد يكون اشتباهاً منهم في قولهم هذا، إذ فرق بين الإعتبار والمقبولية، وبين الصحة بالمعنى المصطلح عليه. فالرواية من حيث السند لا تتصف بصحة، اللهم إلا إذا أثبتنا أن الواسطة المحذوفة هي لعدل إمامي، وإن لم نعرفه بعينه، فينطبق حينئذ شرط الاتصاف بالصحة، إن لم نشترط كون السند متصلاً من دون إرسال. والمسألة مسألة اصطلاحات.

وأورد عليه ولده في المنتقى، أنه وهم اتفق لجماعة من المتأخرين وشاركهم فيه والدي، وإن من أمعن النظر في استعمالهم للصحيح في أكثر المواضع التي ذكرها، عرف أنه ناشئ عن قلة التدبر وواقع في غير

محله، إذ هو نقض للغرض المطلوب من تقسيم الخبر إلى الأقسام الأربعة وتضييع لاصطلاحاتهم.

هذا وقد ذكر في المنتقى أن قيد العدالة يغني عن قيد كونه إمامياً، لأن فاسد العقيدة والمذهب لا يوصف بالعدالة. وسيأتي ما له علاقة بالمقام في باب اشتراط العدالة في الرواية وتوضيح معناها، وسنبين أنها لا ترتبط بصحة العقيدة صحة واقعية، لأن العدالة ملكة مرتبطة بالعلم لا بالواقع، فإن كان يعتقد صحة مذهبه، ولديه ملكة تدعوه لفعل ما يعتقد أنه واجب، وترك ما يعتقد أنه محرّم، فهذا كافٍ في اتصافه بالعدالة. ولو قلنا إنه ليس ملكة بل مجرد فعل الواجبات وترك المحرمات، فهي كذلك مرتبطة بالاعتقاد، فإن فعل المحرم واقعاً دون العلم بحرمته لا يزيل وصف العدالة. ولو قلنا إنها حسن ظاهر الحال، فهي أيضاً بنفس الإعتبار.

وقال الشهيد الثاني أيضاً: أطلقوا الصحيح على بعض الأحاديث المروية عن غير إمامي بسبب صحة السند إليه، فقالوا في صحيحة فلان ووجدناها صحيحة بمن عداه، وفي الخلاصة وغيرها أن طريق الفقيه إلى معاوية بن ميسرة والى عائذ الأحمسي والى خالد بن نجيح والى عبد الأعلى مولى آل سام صحيح، مع أن الثلاثة الأول لم ينص عليهم بتوثيق وغيره، والرابع لم يوثقه وإن ذكره في القسم الأول. وكذا نقلوا الإجماع على تصحيح ما يصح عن أبان مع كونه فطحياً، وهذا كله خارج عن تعريف الصحيح الذي ذكروه في التعريفين، خصوصاً الأول المشهور.

أقول: ويرد عليه عدم صحة الإشكال على الخلاصة، لأن كون الطريق إلى عائذ صحيحاً شيء، وكون السند بتمامه والذي يكون عائذ جزءاً منه صحيحاً شيء آخر. فصحة الطريق إلى فلان، لا تكفي

لتصحيح الرواية حتى ينتقض عليهم بذلك. أما ما ذكروه من تصحيح روايات أصحاب الإجماع فالظاهر أن المراد من الصحة حينئذ المقبولية والاعتبار لا الصحة الإصطلاحية **(أو)** فقل المراد الحجية.

القسم الثاني: الحسن، وهو ما إذا كان رواة السند في جميع الطبقات إماميين ممدوحين **(بدونه)** أي بدون التعديل، كأن يمدح بالصدق مثلاً **(كلاً أو بعضاً)** أي يشترط في وصف السند بالحسن أن يكون أحد الرواة على الأقل غير ممدوح بالعدالة مع **(تعديل البقية)**، على أن يكون جميع الرواة ـ بمن فيهم الممدوح بما دون العدالة، على أن لا يقصر مدحه عن صدقه ووثاقته ـ إماميين. أما إذا كان بعضهم غير ممدوح لا بعدالة ولا بصدق بل ما دون ذلك، **(ف)** هذا لا يدخل في الـ **(حسن)**.

فالحسن هو ما اتصل سنده إلى المعصوم بإمامي ممدوح من غير نص على عدالته، مع تحقق ذلك المدح في جميع مراتب الرواة **(أو)** بعضها، مع كون الباقي من رجال الصحيح.

ثم إن الحسن تارة يكون وصفاً لتمام السند، وتارة يكون وصفاً لطريق إلى شخص، كما تقدم مثله في الصحيح، فيقال في طرق الشيخ الصدوق مثلاً، طريقه إلى فلان حسن مع غض النظر عن تمام السند المتصل بالمعصوم عليه السلام، فلا يعترض كيف سميتم الطريق بالحسن.

القسم الثالث: **القوي**، وهو ما إذا كان الرواة في تمام السند إماميين لكن **(مسكوت عن مدحهم وذمهم كذلك)** أي في جميع الطبقات أو في بعضها، على أن يكون البعض الباقي من رجال الحسن أو الصحيح. ولا يشترط أن يكون الباقي من رجال الصحيح، كما توهمه بعض العبارات، وإلا لاحتجنا إلى قسم آخر فيما لو كان الباقي من رجال الحسن. **(فقوي. وأما)** إذا كان الباقي أدون في الصفات فسيندرج في

أحد القسمين الباقيين. والأولى إدخال هذا القسم في الضعيف، لأن المسكوت عن مدحه وذمه نقص فيه، فلا يؤخذ بروايته، لأن الأخذ فرع إحراز شروط الحجية. وكونه إمامياً لا يرفع النقص.

القسم الرابع: الموثق، وهو ما إذا كان الرواة من (**غير الإماميين كلاً أو بعضاً**) أي في تمام السند أو بعضه (**مع تعديل الكل**) أي كان منصوصاً على عدالتهم (**فموثق**). وكون بعض رجال السند غير إماميين لا يمنع من وصفهم بالعدالة، على ما نبّهنا عليه سابقاً، وسيأتي.

(و) في بعض الإصطلاحات قد (**يسمى**) هذا الموثق (**أيضاً قوياً**) كما نص عليه الشهيد الثاني في درايته وآخرون في كتبهم. فتصير الأقسام كلها على هذا التقدير أربعة.

القسم الخامس: (**ما عدا هذه الأربعة فضعيف**). فالضعيف في كلام المصنف ما إذا كان تمام الرواة أو بعضهم غير ممدوحين بالعدالة أو بما يكفي وغير مسكوت عن ذمهم أو كانوا كلاً أو بعضاً، غير إماميين وغير ممدوحين بالعدالة (**فإن اشتهر العمل به فمقبول**)، فينقسم الضعيف إلى قسمين مقبول وغير مقبول. ومن هذا القبيل مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في القضاء، وتعارض الفتيا، وتعارض الروايات.

ويخرج من الضعيف من كان ممدوحاً بالصدق وإن لم يكن ممدوحاً بالعدالة، ويدخل في الموثق إن كان غير إمامي، وفي الصحيح إن كان إمامياً.

(و) لكن المصنف ذكر أنه (**قد يطلق الضعيف على القوي بمعنييه**) أما بالمعنى الأول فواضح كما بيّناه، وأما بالمعنى الثاني، وهو الموثق، فمبنى دخوله في الضعيف اشتراط كون الراوي إمامياً حتى يخرج عنه،

فتصير الأقسام على هذا التقدير ثلاثة: الصحيح والحسن والضعيف. ولكن دخول الموثق في الضعيف ضعيف.

(و) ذكر المصنف أيضاً أن الضعيف **(قد يختص بالمشتمل على جرح أو تعليق أو انقطاع أو إعضال أو إرسال)** وهذا فيه إشكال، لأننا إن اشترطنا ذلك في الضعيف وجب اشتراط عدمه في الصحيح والحسن والموثق تحقيقاً للمقابلة بين الأقسام ولم يفعل المصنف ذلك.

والتحقيق أنه لا يكفي في الضعف التعليق أو الانقطاع أو الإعضال أو الإرسال، بل يختلف الأمر باختلاف الأحوال. فبعض المرسلات لا تدخل في الضعيف. نعم الجرح والذم يوجب دخول الخبر في الضعيف.

ثم إن هذه الأقسام تتفاوت فيما بينها في مقام العمل، كما سيتبين لاحقاً عند تعرض المصنف له. والحق أن الصحيح والحسن والموثق حجة على حد سواء، دون أن يترجح أي منها على الآخر حتى في مقام التعارض، لأن أدلة الحجية لم تشترط العدالة بل اكتفت بالوثاقة، كما لم تشترط الانتماء إلى مذهب معين، بل ولا إلى دين إن كان ثقة في خبره لا يكذب ولا يخطئ عادة. ولنسمِّ القسم الجامع لهذه الأقسام بالمعتبر، والضعيف هو الذي لا يعبأ به ولا يستدل به، لجهة كون رواته أو بعضهم مذمومين أو مسكوتاً عن أمرهم.

وعلى هذا يظهر تقسيم جديد: معتبر وغير معتبر. ويشبه إلى حدٍّ ما تقسيماً ذكره الشهيد الثاني في درايته، وهو تقسيم الخبر إلى مقبول ومردود. وعرّف المقبول بأنه ما يجب العمل به عند الجمهور، كالخبر المحفوف بالقرائن وكالخبر الصحيح عند الأكثر والحسن على قول معتد به. والمردود، وهو الذي لم يترجح صدق المخبر به لبعض الموانع.

بخلاف المتواتر فإنه مقبول دائماً. ومن المشتبه حاله ما يكون بسبب اشتباه حال الرواة، فيكون من المردود عندنا، إذ يشترط عدالة الراوي فلا يكفي الإسلام والإيمان».

نعم لو أعرض المشهور عن رواية صحيحة السند ظاهراً، فإن الخبر على بعض المباني يدخل في الضعيف حينئذ، كما أنه لو عمل المشهور بخبر ضعيف ربما يدخل على بعض المباني في الخبر المعتبر.

ومن علمائنا من يكتفي في الحكم بالعدالة أو في العمل بالخبر عدم العلم بفسق المخبر الإمامي، إما لأن الفسق مانع من قبول الخبر والأصل عدمه مع الشك، وإما لأن المانع هو المعلوم فسقه ومع الشك لا علم، فلا مانع من العمل بالخبر بلا حاجة إلى أصالة عدم الفسق. نعم لو كانت الحالة السابقة هي الفسق، يمتنع العمل بالخبر حتى تثبت عدالته.

وهذا الرأي غير سديد، وإن نسب إلى فطاحل نسبة مشكوكاً بها، لأن المانع هو الفسق الواقعي لا الفسق المعلوم، فحتى نعمل بالخبر علينا أن نحرز عدم الفسق، فإن شككنا وكانت الحالة السابقة هي العدالة، نستصحبها ويكفي هذا في ترتيب الأثر. لكن إن كانت الحالة السابقة هي الفسق، نستصحب الفسق فنرد الخبر، ومع عدم وجود حالة سابقة، لا نحرز لا العدالة ولا الفسق، فلا نستطيع التمسك بأدلة حجية الخبر، لعدم إحراز موضوعها حينئذ. إلا إذا كنا من القائلين بجريان الإستصحاب في الأعدام الأزلية، فمن لم تكن له حالة سابقة نستصحب العدم الأزلي لعدم الفسق، لكن جريان الإستصحاب فيه خلاف التحقيق، مع أنه معارض بأصالة عدم العدالة، لأن العدالة حالة وجودية مشكوكة الوجود نستصحب عدمها. فالإنسان قبل أن يخلق ليس هو بالعادل ولا بالفاسق، وكذا حال التمسك باستصحاب حال ما قبل البلوغ، فكما يقال

إنه قبل البلوغ لم يكن فاسقاً فيستصحب، يقال أيضاً إنه قبل البلوغ لم يكن عادلاً فيستصحب لأن العدالة وصف للبالغ المسؤول.

والتمسك بأصالة الصحة في فعل المسلم، لا ينفع في المقام ولا يكفي لإثبات حجية الخبر وحسن الراوي.

وبناءً على ما ذكرنا، لا يبقى داعٍ لتقسيم الخبر إلى أقسام أربعة أو خمسة، بل يكفي تقسيمه إلى قسمين: إما معتبر وإما غير معتبر. ومن هنا يتضح لك وجه الحاجة إلى علم الرجال، لأنه العلم الذي يسمح لنا بتمييز الخبر المعتبر عن غيره. وهذا بناءً على حجية خبر الثقة واضح، أما بناءً على كون موضوع الحجية هو الخبر الموثوق، فكذلك لأن الموثوقية لما كان المقصود منها الحالة النوعية لدى نوع العقلاء، فلا بد وأن تستند إلى أسباب يراها العقلاء موجبة للوثوق النوعي بالخبر، وليس كذلك الخبر الضعيف عادة، فلو كان الراوي غير ثقة في كلامه ونقله سواء من لم يكن ثقة من جهة الكذب أو من جهة الخطأ والاشتباه، فمثل هذا الخبر يفقد عند العقلاء قدرته على إفادة الوثوق، وليس لنا أن نركن إلى الوثوق الشخصي، فإنه الاطمئنان الشخصي، والحق أنه ليس حجة كيفما كان، بل هو حجة إذا استند إلى أسباب موضوعية من شأنها أن توجب الإطمئنان الشخصي، أما الإطمئنان من أسباب غير عقلائية وغير علمية مستغربة لدى العقل، فمثل هذا الإطمئنان لن يكون حجة، وإلا لانفتحت النفوس على آراء ما أنزل الله بها من سلطان. والسر في عدم حجية الإطمئنان الشخصي الناشىء عن أسباب غير عقلائية، أن حجية الإطمئنان ليست ذاتية، ولا بديهية بل تستند إلى السيرة العقلائية الممضاة، ولا سيرة على مثل ذلك الإطمئنان، ولا أقل من الشك وفي مثله، وحيث كان الدليل لبياً، يقتصر فيه على القدر المتيقن.

البحث الرابع: الحاجة إلى علم الرجال، والحاجة إلى التنويع

وقد أنكر جماعة الحاجة إلى علم الرجال متمسكين لذلك بأدلة:

منها: أن العبرة ليست بالوثاقة وعدمها، بل ما عمل به المشهور فهو حجة، وما خالفه ليس بحجة، ومعرفة ذلك لا يتوقف على علم الرجال، كما أن نتائج علم الرجال لا دخل لها في ذلك.

وفيه أننا لو سلمنا المبنى، فماذا نفعل عندما لا يكون هناك شهرة، لا على العمل ولا على المخالفة، أو عندما يكون العاملون بالرواية والتاركون لها متساويين أو متقاربين من حيث الكثرة، فلا محيص عن استخدام علم الرجال في هذه الحال، علماً أن المبنى غير صحيح، وإن نُسب أحياناً إلى المحقق الحلّي صاحب شرائع الأحكام، على ما ثبت في محله في علم الأصول.

ومنها: أن أخبارنا إما مقطوعة الصدور أو مقطوعة الإعتبار. وهذه دعوى باطلة، ولنا وقفة معها في بعض البحوث الآتية.

ومنها: إنكار حجية الخبر غير المفيد للعلم، كما هو مذهب السيد المرتضى وابن إدريس، وإنما الحجية للخبر المفيد للعلم بتوسط القرائن التي يكتنف بها الخبر، الدال على قطعية الصدور.

وفيه أن الكبرى غير صحيحة، بل الخبر حجة إن كان الراوي ثقة سواء كان مفيداً للعلم أم لا، وكل دليل السيد المرتضى على ذلك، عدم الدليل على حجية الخبر فيصير مندرجاً تحت أدلة عدم الإعتبار، وهي مردودة بتوافر الأدلة القطعية على ذلك.

كما أننا لو سلمنا بصحة المبنى، فلا ريب في أن وثاقة الراوي من

جملة القرائن التي تشكل بمجموعها العلم، كما أن ضعف الراوي قد يبعد المسافة بين الخبر والعلم.

وهذه هي أهم الوجوه التي ذكرت في هذا المقام، وقد أعرضنا عن وجوه أخرى لا تستحق الذكر.

الحاجة إلى تنويع الحديث:

قال المصنف في مشرق الشمسين: وهذا الإصطلاح (التنويع إلى الأقسام الأربعة) لم يكن معروفاً بين قدمائنا قدس الله أرواحهم، كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه، وذلك أمور: منها وجوده في كثير من الأصول الأربعمأة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة بأصحاب العصمة سلام الله عليهم، وكانت متداولة لديهم في تلك الأعصار، مشتهرة فيما بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار. ومنها تكرره في أصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفة وأسانيد عديدة معتبرة. ومنها وجوده في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعة، الذين أجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار، أو على تصحيح ما يصح عنهم،كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن وأحمد بن محمد بن أبي نصر، أو على العمل برواياتهم،كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدّهم شيخ الطائفة في كتاب العدة كما نقله عنه المحقق في بحث التراوح من المعتبر. ومنها اندراجه في أحد الكتب التي عرضت على أحد الأئمة عليهم سلام الله، فأثنوا على مؤلفها،ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق عليه السلام، وكتاب يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلام. ومنها أخذه من أحد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها، سواء كان مؤلفوها من الفرقة

الناجية الإمامية ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني، وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار، أو من غير الإمامية ككتاب حفص بن غياث القاضي والحسين بن عبيد الله السعدي، وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري. وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الإسلام محمد بن بابويه، قدس الله روحه، على متعارف المتقدمة في إطلاق الصحيح على ما يركن إليه ويعتمد عليه، فحكم بصحة جميع ما أورده من الأحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه، وذكر أنه استخرجها من كتب مشهورة عليها المعوّل وإليها المرجع، وكثير من تلك الأحاديث بمعزل عن الإندراج في الصحيح، على مصطلح المتأخرين ومنخرط في سلك الحسان والموثقات بل الضعاف. وقد سلك على ذلك المنوال، جماعة من أعلام علماء الرجال، فحكموا بصحة حديث بعض الرواة غير الإمامية، كعلي بن محمد بن رياح وغيره لما لاح لهم من الفرائض المقتضية للوثوق بهم والاعتماد عليهم، وإن لم يكونوا في عداد الجماعة الذين انعقد الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم.

ثم قال: الذي بعث المتأخرين، نوّر الله مراقدهم، على العدول عن متعارف القدماء ووضع ذلك الإصطلاح الجديد، هو أنه لما طالت المدة بينهم وبين الصدر السالف، والحال إلى اندراس بعض كتب الأصول المعتمدة لتسلط حكام الجور والضلال والخوف من إظهارها وانتساخها، وانضم إلى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من كتب الأصول في الأصول المشهورة في هذا الزمان، فالتبست الأحاديث المأخوذة من الأصول المعتمدة بالمأخوذة من غير المعتمدة، واشتبهت المتكررة في كتب الأصول بغير المتكررة وخفي عليهم، قدس الله أرواحهم، كثير من تلك الأمور التي كانت سبب وقوع القدماء بكثير من الأحاديث، ولم يمكنهم الجري على إثرهم في تمييز ما يعتمد عليه مما لا يركن إليه،

فاحتاجوا إلى قانون تتميز به الأحاديث المعتبرة عن غيرها والموثوق بها عما سواها، فقرروا لنا، شكر الله سعيهم، ذلك الإصطلاح الجديد، وقربوا إلينا البعيد، ووصفوا الأحاديث الموردة في كتبهم الإستدلالية بما اقتضاه ذلك الإصطلاح من الصحة والحسن والتوثيق. وأول من سلك هذا الطريق من علمائنا المتأخرين، شيخنا العلامة جمال الحق والدين الحسن بن المطهر الحلي، قدس الله روحه. ثم إنهم، أعلى الله مقامهم، ربما يسلكون طريقة القدماء في بعض الأحيان، فيصفون مراسيل بعض المشاهير، كابن أبي عمر وصفوان بن يحيى، بالصحة لما شاع من أنهم لا يرسلون إلا عمن يثقون بصدقه، بل يصفون بعض الأحاديث التي في سندها من يعتقدون أنه فطحي أو ناووسي بالصحة، نظراً إلى اندراجه فيمن أجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم، وعلى هذا جرى العلاّمة، قدس الله روحه، في المختلف حيث قال في مسألة ظهور فسق إمام الجماعة، إن حديث عبد الله بن بكير صحيح، وفي الخلاصة حيث قال إن طريق الصدوق إلى أبي مريم الأنصاري صحيح، وإن كان في طريقه أبان بن عثمان مستنداً في الكتابين إلى إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنهما. وقد جرى شيخنا الشهيد الثاني، طاب ثراه، على هذا المنوال أيضاً، كما وصف في بحث الردة من شرح الشرايع حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحة، وأمثال ذلك في كلامهم كثير فلا تغفل.

وعلّق عليه الأسترآبادي في الفوائد بما خلاصته: إن هذا التقسيم ينفع إذا قام الدليل على جواز العمل بالخبر الخالي عن القرائن، ولا دليل، بل هناك دلالات على رأي السيد المرتضى وابن إدريس. ثم إن هذا الإصطلاح مشهور في كتب العامة، أخذه منهم غفلة عن عدم ملاءمتها لمذهبنا، لأن أصحابنا كانوا يتمكنون من أخذ الأحكام بطريق

القطع عن الأئمة عليهم السلام بلا واسطة، أو بواسطة تفيد القطع لثقة في الرواية أو غيره من القرائن. ولما ثبت عندهم بطريق المشافهة عن الصادقين عليهما السلام أو بواسطة تفيد اليقين والقطع، أنه لا يجوز العمل والفتيا بالظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى، لم يكن جائزاً لهم سلوك طريق غير القطع.

وما ذكره الأسترآبادي من عدم الدليل على حجية خبر الثقة إن لم يفد العلم غير صحيح، بل الأدلة على ذلك كثيرة، إلى درجة ادّعي التواتر بشأنها من غير فرق بين أن يكون الخبر مفيداً للعلم أم لا. فالظن في ذاته وإن لم يكن حجة لكنه يكتسب الحجية من الأدلة القطعية الدالة على ذلك، وقد دلت على ما بين في محله.

وما ذكره المصنف في المشرق هو الموافق لما ذكرناه آنفاً، حيث إننا عندما نريد الأخذ بالوثوق لا بد من أن نملك القدرة على ذلك، فإن كان القدماء المعاصرون للأئمة عليهم السلام أو القريبون من عصر النص يملكون تلك القدرة، فنحن لا نملكها إلا ما ندر، وبالتالي لا بد من الأخذ بما دل على حجية الخبر بشروط موضوعية في الراوي، بعيداً عن الذاتيات والأهواء التي قد تساهم في صنع اطمئنان مزيف، لا يلتفت إليه الباحث عادة.

وممن ذكر أن التقسيم الرباعي أو الخماسي حادث، إبن الشهيد الثاني في المنتقى، وذكر كلاماً قريباً مما ذكره المصنف في مشرق الشمسين، وأن هذا الاصطلاح لم يكن موجوداً قبل زمن العلامة إلا في زمن السيد جمال الدين بن طاووس.

وعلى كل حال، فللمحقق البحراني كلام طويل في هذه القضية، حيث ذهب في المقدمة الثانية من مقدمات الحدائق الناضرة إلى عدم

صحة تنويع الأخبار، وأن الصحيح عند القدماء هو ما اعتضد بما يوجب الاعتماد عليه من القرائن والأمارات التي ذكرها الشيخ (قدس سره) في كتاب العدة. وذهب إلى صحة كل ما ورد في الكتب الأربعة المعدودة في أمهات كتب الحديث التي تستنبط منها الأحكام... ثم بعد أن نقل كلاماً للمصنف في مشرق الشمسين، ذكر وجوهاً ستة على بطلان هذا الاصطلاح وصحة أخبارنا، نذكرها مع تلخيص وردود عليها:

(الاول): أن منشأ الاختلاف في أخبارنا إنما هو التقية من ذوي الخلاف، لا من دس الأخبار المكذوبة حتى يحتاج إلى هذا الاصطلاح. ولو كان السبب الداعي إنما هو دس الأحاديث المكذوبة، فلا ضرورة أيضاً تلجئ إلى اصطلاحهم، لأنهم عليهم السلام قد أمرونا بعرض ما شك فيه من الأخبار على الكتاب والسنّة، فيؤخذ بما وافقهما ويطرح ما خالفهما، فالواجب في تمييز الخبر الصادق من الكاذب مراعاة ذلك، وفيه غنية عما تكلفوه.

ويرد عليه: أنه ليس له أن يحصر الاختلاف في الأخبار بالتقية، كما ليس له أن يمنع من وجود موضوعات أو أخبار مكذوبة، وإنما نأمن من الدس في الكتب والأصول التي روى عنها الأصحاب، وهو مأمون من خلال الحرص على تلقي الكتاب بطريقة تضمن أخذه من صاحبه كما هو. أما إذا كان أحد الرواة الواقعين في سند الكتاب قد كذب في رواية أو أخطأ في نقلها سهواً أو عمداً، فهذا مما لا أمان معه، ولهذا احتجنا للتوثيقات. نعم له أن يقرّر أنهم بذلوا جهدهم في تمحيص الروايات وتطهيرها من الموضوعات، لكن يكون الجهد على قدر الطاقة، فلا يعني هذا الأمان التام من الموضوعات. كما أن البحث عن الصحيح والضعيف لا ينحصر موردهما بحالة الاختلاف، بل هو مطلوب حتى مع عدمه.

فلو جاءت رواية من أحد الكتب المعتمدة، ورأينا في سندها ضعفاً، لوجب الإعراض عنها، بناء على التنويع المذكور، المستفاد من القرآن الكريم، والروايات المتواترة معنوياً، وسيرة العقلاء في التعاطي مع الأخبار، ما لم تقم القرائن الدالة على صحة الخبر. أما التمييز بين الروايات بما وافق الكتاب وطرح ما خالفه، فهذا إنما يتم بعد الفراغ من تحقق عناصر الحجية في كل من الخبرين المختلفين، أما مجرد أن رواية وافقت عموماً قرآنياً، والأخرى خالفت العموم، فهذا لا يكفي للحكم على الرواية الأولى بأنها مكذوبة، والثانية بأنها صحيحة، وإلا لوجب أن لا يذكرها العلماء في كتبهم الروائية بناء على ما افترضه (قده) من جهد بذله العلماء في عدم نقل ما هو مكذوب.

(الثاني): أن التوثيق والجرح الذي بنوا عليه تنويع الأخبار، إنما أخذوه من كلام القدماء، وكذلك الأخبار التي رويت في أحوال الرواة من المدح والذم إنما أخذوها عنهم، فإذا كان كلامهم حجة في ذلك، فلِمَ لا يكون حجة في الحكم على خبر بأنه صحيح، كما يتضح من مراجعة الكافي والفقيه وكلام الشيخ في العدة وكتابي الأخبار. فإن كانوا ثقاتاً عدولاً في الأخبار بما أخبروا به ففي الجميع، وإلا فالواجب تحصيل الجرح والتعديل من غير كتبهم وأنّى لهم به، ونفي الفرق بين الأمرين، فإن كان إخبارهم بصحة الروايات عن اجتهاد فلا يجب تقليدهم فيه، فكذلك إخبارهم بكون الراوي ثقة أو كذاباً أو نحو ذلك، إنما هو أمر اجتهادي استفادوه بالقرائن المطلعة على أحواله أيضاً.

والغريب حقاً أن لا يدرك المحقق البحراني الفرق بين الأمرين، ولو كان توثيقهم عن اجتهاد منهم، وأمراً حدسياً لما قبلناه أيضاً. وإنما هم يخبرون عما وصلهم من أخبار في التوثيق من أهل الإطلاع والمعرفة

بهم، المعاصرين لهم من الرجال السابقين لهم، على ما بيّناه بشكل مفصّل في بحث حجية المرسلات.

أما ما قاله الشيخ الكليني في مقدمة الكافي، والشيخ الصدوق في الفقيه، والشيخ الطوسي في التهذيب والإستبصار، فليس فيها ما يدل على صحة الأخبار عند الطائفة، بل هي في أفضل الأحوال تدل على صحتها عند الكليني، أو الصدوق أو الشيخ، فهو أمر اجتهادي منهم لا حجية لشهادتهم فيه. بل يمكن المناقشة فيما نسب إلى الكليني والفقيه والتهذيبين. وسيأتي الكلام في هذا في الخاتمة إن شاء الله تعالى، عند تعرض المصنف لبعض أحوال الكتب الأربعة.

(الثالث): تصريح جملة من العلماء الأعلام وأساطين الإسلام ومنهم المعتمد في النقض والإبرام من متقدمي الأصحاب ومن متأخّريهم الذين هم أصحاب هذا الاصطلاح أيضاً بصحة هذه الأخبار وثبوتها عن الأئمة الأبرار، مثل الشهيد في الذكرى، والشهيد الثاني في شرح الدراية، وولده في المعالم، والمصنّف في وجيزته (التي نشرحها). وقد تعجب البحراني من المصنف في مشرق الشمسين حيث ذكر ما ملخصه: إن اجتناب الشيعة لمن كان منهم ثم أنكر إمامة بعض الأئمة عليهم السلام، كان أشد من اجتناب المخالفين في أصل المذهب. وكانوا يتحرزون عن مجالستهم والتكلم معهم، فضلاً عن أخذ الحديث عنهم. فإذا نقل علماؤنا رواية رواها رجل من ثقات أصحابنا عن أحد هؤلاء، وعوّلوا عليها وقالوا بصحتها مع علمهم بحاله، فقبولهم لها وقولهم بصحتها، لا بد من ابتنائه على وجه صحيح لا يتطرق القدح إليه، ولا إلى ذلك الرجل الثقة الراوي عمن هذا حاله، كأن يكون سماعه منه قبل عدوله عن الحق وقوله بالوقف، أو بعد توبته ورجوعه إلى الحق، أو أن النقل

إنما وقع من أصله الذي ألفه واشتهر عنه قبل الوقف، أو من كتابه الذي ألّفه بعد الوقف، ولكنه أخذ الكتاب عن شيوخ أصحابنا الذين عليهم الاعتماد، ككتب علي بن الحسن الطاطري، فإنه كان من أشد الواقفية عناداً للإمامية، إلا أن الشيخ شهد له في الفهرست بأنه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم. إلى غير ذلك من المحامل الصحيحة.
ثم علّق عليه البحراني: ولقد أجاد فيما أفاد، ولكنه ناقض نفسه فيما أورده من العذر للمتأخرين في عدولهم إلى تجديد هذا الاصطلاح، لأن قوله: كانوا يتحرزون عن مجالستهم فضلاً عن أخذ الحديث عنهم.
وقوله: فقبولهم لها وقولهم بصحتها لا بد من ابتنائه على وجه صحيح يستلزم أن تكون أحاديث كتب هؤلاء الأئمة الثلاثة الذين شهدوا بصحة ما رووه فيها كلها صحيحة.

ومع غض النظر عن تحديد مقدار الدقة في فهم كلمات هؤلاء الأعلام، فإنه لا يشكل دليلاً على ما قاله، إلا لمن يقلّدهم في ذلك على فرض صحة استفادته ما استفاده من كلامهم. وسيأتي في الخاتمة بيان صحة ما نسبه إلى الشيخ البهائي في الوجيزة. أما تعجّبه من المصنف في المشرق من أن الرواة من أصحابنا كانوا يجتنبون من أنكر إمامة بعض الأئمة عليهم السلام، ويتحرّزون عن مجالستهم، فإذا رووا عن أحد منهم، فهذا يعني أن ذلك قبل العدول عن المذهب الحق أو بعد العدول إلى المذهب الحق، ثم ادعاؤه أنه ناقض نفسه فيما أورده من العذر للمتأخرين في عدولهم إلى تجديد هذا الاصطلاح، فهو في الحقيقة تعجّب يستند إلى عدم فهم كلام المصنف في المشرق، فهو لم يكن بصدد تصحيح الأخبار كيفما كان، بل في صدد إثبات أن أصحابنا لم يرووا عمن كانت له حالة صلاح بعد فساد أو بالعكس، إلا في حال

الصلاح، وكل استشهاده لذلك، فلو كان مريداً لبيان صحة الأخبار، لكان كل كلامه الأول الذي أعجب المحقق البحراني كلاماً في غير محله، فالمصنف فيما يقرر بما قاله أولاً، ينسجم تماماً مع ما قرره ثانياً، ويرتكزان على أساس واحد، فلا تناقض.

(الرابع): إنه لو تم ما ذكروه وصحّ ما قرروه للزم فساد الشريعة وإبطال الدين، لأن جل الأخبار من القسم الضعيف، فيتوجه ما طعن به علينا العامة من أن جلّ أحاديث شريعتنا مكذوبة مزورة.

وهذا الاعتراض ليس بشيء، فإنّ مجرد قولنا إن الأخبار ليست مكذوبة أو مزورة لا يعني أنها كذلك، فلا بد من دليل محكم، فإما أن نستند إلى حال الراوي، وهو الأساس في تقسيم الأخبار الذي دلتنا عليه الآيات والروايات والسيرة العقلائية، وإما أن نستند إلى قرائن واضحة، وفي هذه الحال لا بد من الإطلاع عليها وإبرازها.

(الوجه الأخير): وهو السادس في كلام البحراني، وقد أعرضنا عن ذكر الخامس عنده لشدة وهنه. وقد قرر الوجه الأخير بقوله: إن أصحاب هذا الإصطلاح قد اتفقوا على أن مورد التقسيم إلى الأنواع الأربعة، إنما هو خبر الواحد العاري عن القرائن. وقد عرفت من كلام أولئك الفضلاء، المتقدم نقل كلامهم، وبذلك صرّح غيرهم أيضاً، أن أخبار كتبنا المشهورة محفوفة بالقرائن الدالة على صحتها. وحينئذ يظهر عدم وجود مورد للتقسيم المذكور في أخبار هذه الكتب.

وما قاله في هذا الوجه هو الحقيق بالبحث، لكنه ادّعى أن كتبنا المشهورة محفوفة بالقرائن، موافقاً في ذلك لدعوى ذكرها الحر العاملي في وسائل الشيعة، إلا أن هذه الدعوى لم تثبت. ولا يكفي القول إنهم بذلوا جهدهم في ضبط الأخبار وتصحيحها، واهتموا بعرضها على

الأئمة عليهم السلام وأخذ إمضاء منهم عليهم السلام لإثبات صحة كل الروايات التي نقلها المحمدون الثلاثة، لأن هذا إنما صح بالنسبة لبعض الكتب لا كلها، فضلاً عن أن يصح بالنسبة إلى كل ما روي عنهم عليهم السلام مما أدرج في الكتب الأربعة ونحوها.

هذا وقد ذكر البحراني في سياق كلامه، أن الصحيح عند القدماء هو الحديث المقترن بالقرائن المشهورة. وقد ذكرنا تلك القرائن في محلها تبعاً للمصنف، وقلنا هناك إنها ليست قرائن دالة على صحتها صحة قطعية. ومع ذلك فلنا أن نناقش فيما نسبه إلى القدماء من معنى الصحيح، خصوصاً مع اهتمام العلماء بالرجال وذكر أحوالهم وتوثيقهم أو ذمّهم، وكان هذا في زمن الشيخ الطوسي والنجاشي، وآخرين. فلو كانت الأخبار معلومة الصحة أو حجة عند الجميع، لكان الاهتمام بتلك الأحوال لغواً لا طائل فيه. نعم تخلّص الحر العاملي من هذا الإشكال بدعوى أن حال الراوي من جملة القرائن على صحة الرواية، لكنه مخالف لطريقة سائر الإخباريين، كما أنه لا قيمة لهذه القرينة عند الحر أيضاً، لأنه يعتبر أن وجود الرواية في الكتب الأربعة وسائر الكتب المعتمدة قرينة على صحة الرواية، فما هو أثر حال الراوي في هذه الحال.

كما أنه لو كان الأمر كذلك، لكانت تعليلات الشيخ في كتبه الروائية والفقهية، برد رواية بضعف الراوي رداً في غير محله، لأنه إذا صح الرد بالضعف لم يصح الرد مع الوثاقة. فلمَ لم ينتبه الشيخ نفسه إلى أنه ـ حسب كلام البحراني ـ يرى حجية كل ما يورده، حتى وإن كان الراوي ضعيفاً؟ والباعث على نسبة معنى للقدماء غير المعنى المتعارف عليه عند المتأخرين هو تلك القضية، أي قضية القرائن على صحة الخبر، مع أن هذا إنما يفيد أن للصحة عند القدماء إطلاقين: إطلاق

بلحاظ المروي، وإطلاق بلحاظ السند. وهذان الإطلاقان محفوظان عندنا، ولهذا قبل بعضهم بتصحيح ما صح عن جماعة، رغم أنه قد يكون في السند من يضعف، وليس ذلك إلا من جهة أنه تصحيح للمروي لا للسند.

ثم أقول: ولا بد وأن يكون مرادهم من أن الاصطلاح حادث جديد أن الاصطلاح السابق كان أعم، أي أن الصحيح عندهم كل خبر معتبر سواء كان لشروط في الراوي أو لقرائن. فخبر الثقة حجة، إلا إذا قامت القرائن القطعية أو شبه القطعية كالاطمئنان إلى عدم صحته. وخبر غير الثقة ضعيف، إلا إذا قامت القرائن القطعية وشبهها على الصحة، وليس مرادهم من أنه جديد أنهم لم يكونوا سابقاً يعملون بأخبار الثقاة إن لم تتوفر قرائن تؤيد أو تنفي كما توهمه الأسترآبادي. وعبارات الشيخ في العدة وغيرها، مشحونة بما يدل على حجية خبر الثقة في ذاته بعيداً عن القرائن، وإن كان ظهورها المخالف له قد يوجب نفي الحجية بسبب قطعية القرائن أو شبه القطعية، حتى أن الشيخ ادّعى حجية العمل بأخبار الآحاد بعيداً عن مذهب الراوي ومعتقده وعدالته، بل يكفي الوثاقة، وإن لم يفد خبره العلم في قبال دعوى السيد المرتضى عدم الحجية إلا إذا أفاد الخبر العلم.

ومما يدل على وجود مصطلح الصحة بلحاظ السند، كثرة الروايات المرشدة إلى الرجوع إلى الثقاة دون غيرهم من الرواة.

البحث الخامس: في حكم المرسل

قد أشرنا سابقاً إلى أنه يكفي الإرسال حتى نعرض عن الرواية وقد قلنا إن المرسل قد يعمل بخبره، وذلك عندما (**يعلم من حال مرسله عدم الإرسال عن غير الثقة**)، ومن كان هذا حاله، نستنتج أن الراوي الذي لم يذكر في السند ثقة (**فينتظم حينئذ في سلك الصحاح**) أي يكون بحكم الصحيح، سواء أدخلناه في اصطلاح الصحيح حقيقة أم لم ندخله.

مرسلات الثلاثة:

وذلك (**كمراسيل محمد بن أبي عمير** رحمه الله) ورفاقه، أعني صفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي (**و**) قد اعترض على هذا الكلام أنا وجدنا (**روايته**) أي رواية ابن أبي عمير (**أحياناً عن غير الثقة**) فكيف يدّعى أنه لا يرسل إلا عن ثقة، وهذا الإعتراض محكي عن المحقق في المعتبر على ما سننقله لاحقاً. وقد أجاب المصنف عن ذلك بالتفرقة بين كونه لا يرسل إلا عن ثقة وكونه لا يروي إلا عن ثقة، فما وجدوه (**لا يقدح في ذلك كما يظن لأنهم ذكروا أنه لا يرسل إلا عن ثقة لا أنه لا يروي إلا عن ثقة**) والإشكال المذكور إنما يكون على التقدير الثاني لا الأول. وبعبارة أخرى، قد يروي المرء عن غير الثقة، لكن عندما يرسل لا يرسل إلا عن ثقة، وأين التنافي في هذا؟ والإنصاف أن البحث ليس بهذه البساطة، بل يحتاج إلى تأمل وتدبر، فلنفصّل الكلام فيه فنقول:

هذا الرأي للمصنف قد اختاره المصنف أيضاً في الزبدة وشرح الفقيه، حيث قال في الأخير على ما حكي عنه: «وقد جعل أصحابنا

رضوان الله عليهم مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده في الاعتماد عليها، لما علموا من عادته أنه لا يرسل إلا عن ثقة». وقد ذهب جمع من العلماء إلى ما ذهب إليه المصنف، كالشيخ في العدة والعلامة في النهاية والشهيد في الذكرى وصاحب كشف الرموز والمحقق الأردبيلي والمحقق الشيخ علي وآخرين. بل عن جماعة منهم، كالشهيد في الذكرى، دعوى اتفاق الأصحاب عليه، حيث حكي عنه في مقام تعداد ما يعمل به من الخبر قوله: «أو كان مرسله معلوم التحرّز عن الرواية عن مجروح، ولهذا قبلت الأصحاب مراسيل ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر لأنهم لا يرسلون إلا عن ثقة». وقد بدأ الشهيد كلامه بمعلومية تحرّز هؤلاء عن الرواية عن المجروح، وانتهى بأنهم لا يرسلون إلا عن ثقة، وكأنه بدأ بعبارة أنهم لا يروون إلا عن ثقة ليرتّب عليه أن الإرسال حينئذ لا يكون إلا عن ثقة.

وممن ظاهره دعوى الإجماع على ذلك، ابن طاووس، الذي قال فيما حكي عنه: «ومراسيل ابن أبي عمير مسانيد عند أهل الوفاق»، ولم يذكر حال صفوان والبزنطي.

وعن الشيخ في العدة دعوى الإجماع على ذلك أيضاً، حيث قال فيما حكي عنه: «وإذا كان أحد الراويين مسنداً والآخر مرسلاً، نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق، فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير وصفوان وأحمد بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عمن يوثق به، وبين ما أسنده غيرهم، ولذا عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم».

والغريب أن الشيخ مع قوله هذا في العدة، نجده في التهذيبين

يطرح أحياناً مرسلات ابن أبي عمير مضعفاً لها بالإرسال، وهذا يتنافى مع كلامه في العدة.

وعن المحقق في بعض موارد المعتبر، في بحث الكر، قوله بعد ذكر رواية لابن أبي عمير في بعض مسائل كرّية الماء عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام: «ولا طعن في هذه بطريق الإرسال لعمل الأصحاب بمراسيل ابن أبي عمير». إلا أن له كلاماً آخر مخالفاً لهذا في موضع آخر من المعتبر، حيث طعن على بعض مرسلات ابن أبي عمير بالإرسال، ثم قال: ولو قال قائل مراسيل ابن أبي عمير يعمل بها الأصحاب منعنا من ذلك، لأن في رجاله من طعن الأصحاب فيه، فإذا أرسل احتمل أن يكون الراوي أحدهم.

ولو كان المحقق في كلامه الأول بصدد تعليل العمل بالرواية بأنها مما عمل بها الأصحاب، لارتفعت المنافاة بين الكلامين، إذ يكون العمل بتلك المرسلة الواردة في الكر لعمل الأصحاب بها، وهذا لا ينافي إنكاره لمبدأ عمل الأصحاب بمرسلات ابن أبي عمير مطلقاً. لكن ليس ذلك كلامه الأول، بل ظاهره القبول بالمبدأ المذكور، وأن الأصحاب عملوا بمراسيل ابن أبي عمير، لا في خصوص تلك الرواية، بل مطلقاً. فهو جعل عمل الأصحاب بمراسيل ابن أبي عمير دليلاً على عملهم بهذه الرواية، وزوال ضعفها.

وعن ابن فهد في المهذب البارع بعد نقل رواية ابن أبي عمير في مسألة الوزن في الكر: «ولا يضعفها الإرسال لعملهم بمراسيل ابن أبي عمير».

وقد خالف في ذلك الرأي، أي العمل بمرسلات ابن أبي عمير ورفيقيه، جمع من العلماء، منهم الشهيد الثاني في درايته حيث قال: والمرسل ليس بحجة مطلقاً في الأصح، إلا أن يعلم تحرّز مرسله عن الرواية عن غير الثقة كابن أبي عمير من أصحابنا على ما ذكره كثير

منهم، وسعيد بن المسيب عند الشافعي.. وفي تحقيق هذا المعنى، وهو العلم بكون المرسل لا يروي إلا عن ثقة نظر، لأن مستند العلم إن كان هو الإستقراء لمراسيله بحيث يجدون المحذوف ثقة، فهذا في معنى الإسناد ولا بحث لنا فيه، وإن كان لحسن الظن به في أنه لا يرسل إلا عن ثقة فهو غير كاف شرعاً في الاعتماد عليه، ومع ذلك غير مختص بما يخصونه به ـ أي بابن أبي عمير ورفيقيه ـ. وإن كان استناده إلى إخباره بأنه لا يرسل إلا عن ثقة، فمرجعه إلى شهادته بعدالة الراوي المجهول، وسيأتي ما فيه. وعلى تقدير قبوله، فالإعتماد على التعديل وظاهر كلام الأصحاب في قبول مراسيل ابن أبي عمير هو الأول، ودون الثالثة خرط القتاد.

ومما ذكره تعلم أن إشكاله في الصغرى، فهو يقبل إمكانية وجود مرسلات يعلم بالاستقراء أن المرسل عنه المحذوف ثقة، لكنه يسأل عن تحققه.

ولا شك أن الخبر المرسل من حيث هو مرسل، مع غض النظر عن بعض الخصوصيات، غير حجة، لأننا لم نحرز كون المروي عنه المحذوف هل هو ثقة أم لا، وحجية الخبر فرع وثاقة الرواة، فمع عدم العلم بوثاقتهم لا علم بحجية الخبر، فتكون الحجية مشكوكة، وقد ثبت في علم الأصول أن مشكوك الحجية كمقطوع عدمها، لا قيمة له في عالم الحجية، ويسقط عن الصلاحية للاستدلال، فلا يصح لإثبات تحريم يمنع من جريان أصالة البراءة، ولا ينفع في تخصيص ما ثبت بالعموم أنه محرم.

إنما الكلام في مرسلات الثلاثة، ابن أبي عمير ورفيقيه، فلنذكر أدلة حجية القول بحجية هذه المرسلات، وما نوقشت به تلك الوجوه التي يعرف منها أوجه القول بعدم حجيتها، وأنها لا تختلف عن غيرها من المرسلات.

وهذه الوجوه هي:

أولاً: قول الكشي: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء، وسمّى جماعة من أصحاب الأئمة الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام والثلاثة من هؤلاء الأصحاب.

ثانياً: ما تقدم عن الشيخ في العدة.

ثالثاً: ما قاله النجاشي في خصوص ابن أبي عمير: وكان حبس في أيام الرشيد فقيل ليلي القضاء، وقيل إنه ولي بعد ذلك، وقيل بل ليدل على مواضع الشيعة وأصحاب موسى بن جعفر عليه السلام، وروي أنه ضرب أسواطاً بلغت منه، فكاد أن يقر لعظيم الألم، فسمع محمد بن يونس بن عبد الرحمن وهو يقول: إتق الله يا محمد بن أبي عمير، فصبر، ففرّج الله عنه. وروي أنه حبسه المأمون حتى ولاّه قضاء بعض البلاد. وقيل إن أخته دفنت كتبه في حالة استتاره وكونه في الحبس أربع سنوات، فهلكت الكتب، وقيل بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت، فحدث من حفظه ومما كان سلف له في أيدي الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله، وقد صنّف كتباً كثيرة.

وظاهر كلام النجاشي أن سكون الأصحاب إلى مراسيل ابن أبي عمير متسالم عليه، وأنه هو المتيقن من كل القضايا التي نقلها بصيغة قيل، كما كان المتيقن حبسه ولم يعرف السبب، ولم يعرف ما إذا كانت هلكت الكتب أم لا، ولم يعرف سبب الهلاك على تقدير ظهور كلامه في وضوح هلاك الكتب. وعلى تقدير هلاك الكتب، فهو تعليل للحديث من الحفظ، لا لظهور المرسلات، حتى يقال إنه نفسه لم يعرف من هو المحذوف. وقول النجاشي «فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله» تفريعاً على ضياع الكتب، قول غير منطقي لعدم العلاقة بين الأمرين. ولو أريد

الربط بين فقدان الكتب والعمل، لكان المفروض تعليل عدم العمل بالمراسيل. فعمل الأصحاب بمراسيله وسكونهم إليها، رغم ما جرى معه، يكشف عن أن للقضية بعداً آخر لم يذكره النجاشي. كما أن الواضح أن جملة «فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله» من كلام النجاشي لا من تتمة القيل. وإلا لكان عليه أن يفنّد تلك القضية، إذ إنه وإن لم يملك المعطيات الكافية لمناقشة مسألة ضياع الكتب وكيفيتها، لكنه يملك المعطيات لمناقشة ما إذا سكن الأصحاب لمراسيله. فالأرجح أن تلك التعليلات هي لتعليل الرواية من الحفظ، لا لظهور المرسلات.

نعم كلام النجاشي خاص بابن أبي عمير، فلا يعم البزنطي ولا صفوان بن يحيى.

وقد أورد على الاستدلال بوجوه:

منها ما تقدم عن الشهيد الثاني، من التشكيك في مستند العلم بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة.

ورده في القوانين على ما حكاه عنه في مقباس الهداية، فقال: أما المرسل إذا كان لا يرسل إلا عن ثقة أفاد ذلك نوع تثبت إجمالي، إذ غايته أن المعدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وإن لم يكن من جهة العدالة عنده أيضاً، ولا ريب في أن ذلك يفيد الإطمئنان بصدق خبره وهو لا يقصر عن الإطمئنان الحاصل بالتوثيق الرجالي والحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت. ولذلك نعتمد على مسانيد ابن أبي عمير، وان كان المروي عنه المذكور في السند ممن لا يوثّقه علماء الرجال، فإن رواية ابن أبي عمير عنه يفيد الإطمئنان بكون المروي عنه ثقة معتمداً عليه في الحديث، لما ذكره الشيخ في العدة من أنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، ولما ذكره الكشي من أنه أجمعت العصابة على

تصحيح ما يصح عنه، ولما ذكروا من أن أصحابنا يسكنون إلى مراسيله وغير ذلك، وكذلك نظراؤه مثل البزنطي وصفوان والحمادان وغيرهم. والحاصل أن ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه أقوى.. وبالجملة فالغرض إثبات حجية مثل هذه المراسيل لا إثبات أن أمثالها صحيحة في الإصطلاح والواسطة عدل، ولذا لا نسميه صحيحاً بل كالصحيح.

وعن الشهيد الثاني أخذ الكثيرون ممن اعترضوا على حجية مرسلات ابن أبي عمير، منهم الغريفي في قواعد الحديث، حيث قال: إن مدرك القول بأن الثلاثة لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة أحد أمور:

الأول: استقراء حال جميع من يروون عنهم ويرسلون عنهم من الرواة فلم يرد فيهم ضعيف. وهذا مردود، لأنه لم يصرّح أحد بهذا الاستقراء، كما أن الضعاف موجودون في أسانيد هؤلاء.

الثاني: شهادتهم بأنهم لا يخبرون ولا يرسلون إلا عن ثقة، وهذا مردود أيضاً لعدم وجود هذه الشهادة، ولم ينقلها أحد، ولو وجدت، فهي كسائر الشهادات بتعديل الرواة يمكن معارضتها بجرح الثقاة لهم على تقديره، وبما أن الراوي مجهول في المراسيل فلا نستطيع البناء على وثاقته، فلعله ممن جرّحوا. ولذا لو قال الثقة: حدثني الثقة، لم يكف. إضافة إلى أنها شهادة غير صحيحة لثبوت رواية الثلاثة عن الضعفاء.

ومنهم السيد الخوئي في مقدمة كتابه معجم رجال الحديث. وخلاصة ما قاله في هذا المجال:

أما بالنسبة لدعوى الشيخ، فهي دعوى باطلة وهي اجتهاد من الشيخ استنبطه من اعتقاده تسوية الأصحاب بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم وهذا لا يتم:

أولاً: لأن هذه التسوية لم تثبت، وإن ذكرها النجاشي في محمد بن أبي عمير، وذكر أن سببها ضياع كتبه، إذ لو كانت هذه التسوية صحيحة ومتسالماً عليها بين الأصحاب، لذكرت في كلام أحد من القدماء لا محالة، وليس منها في كلماتهم عين ولا أثر، فمن المطمأن به أن منشأ هذه الدعوى هو دعوى الكشي الإجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء، وقد زعم الشيخ أن منشأ هذا الإجماع كونهم لا يروون إلا عن ثقة، ومن الظاهر أنه لم يعرف أحد بذلك من غير جهة دعوى الكشي الإجماع على التصحيح، والشيخ نفسه لم يدّع ذلك أيضاً في حق أحد غير الثلاثة المذكورين في كلامه. ومما يكشف عن أن نسبة الشيخ التسوية إلى الأصحاب مبنية على اجتهاده، وهي غير ثابتة في نفسها، أن الشيخ نفسه ذكر رواية محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ثم قال في كلا الكتابين: فأول ما فيه أنه مرسل، وما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار المسندة.

ثانياً: سلّمنا أن التسوية ثابتة، وأن الأصحاب عملوا بمراسيل ابن أبي عمير وصفوان والبزنطي وأضرابهم، لكنها لا تكشف عن أن منشأها أن هؤلاء لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، بل المظنون قوياً أن منشأ ذلك بناء العامل على حجية خبر كل إمامي لم يظهر منه فسق، وعدم اعتبار الوثاقة فيه، كما نسب هذا إلى القدماء (نسبه السيد الخوئي للعلامة في الخلاصة).

ثالثاً: أن الدعوى المذكورة: كونهم «لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة» دون إثباتها خرط القتاد. إذ معرفة ذلك لا يتيسّر، إذ لم يصرح الراوي بنفسه بذلك، ولم ينسب إلى أحد هؤلاء إخباره وتصريحه بذلك، وليس لنا طريق آخر لكشفه، غاية الأمر عدم العثور برواية هؤلاء عن

ضعيف، ولكنه لا يكشف عن عدم الوجود، على أنه لو ثبتت الدعوى فهي في المسانيد، أما المراسيل فإن ابن أبي عمير نفسه قد غابت عنه أسماء من روى عنهم بعد ضياع كتبه، فاضطر إلى أن يروي مرسلاً، فكيف يمكن لغيره أن يطلع عليهم ويعرف وثاقتهم؟ فهذه الدعوى ساقطة جزماً.

رابعاً: قد ثبت روايتهم عن الضعفاء، ولست أدري كيف يدّعى مع ذلك عدم روايتهم عن الضعفاء. فصفوان يروي عن علي بن أبي حمزة، الذي قال عنه علي بن الحسن بن فضال كذاب ملعون، وصفوان وابن أبي عمير رويا عن يونس بن ظبيان، وقد ضعّفه الشيخ والنجاشي، وروى صفوان عن أبي جميلة وهو المفضل بن صالح وقد ضعّفه النجاشي، وروى صفوان عن عبد الله بن خداش وقد ضعّفه النجاشي، وروى ابن أبي عمير عن الحسين بن احمد المنقري وقد ضعّفه الشيخ والنجاشي، كما روى محمد بن أبي عمير عن علي بن حديد الذي ضعّفه الشيخ في موارد من كتابيه وبالغ في تضعيفه. أما روايته عن المجاهيل غير المذكورين في الرجال فكثيرة. وأحمد بن محمد بن أبي نصر روى عن المفضل بن صالح في موارد كثيرة، وعن عبد الله بن محمد الشامي وهو ضعيف، وعن الحسن بن علي بن أبي حمزة وهو ضعيف.

إن قلت لا منافاة، لأن ظاهر الشيخ أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة عندهم، فرواية أحدهم عن شخص شهادة منه على وثاقته ويؤخذ بها ما لم يثبت خلافها. قلت: الشيخ لم يرد ذلك، بل أراد أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة في الواقع، لا عمن يكون ثقة باعتقادهم، وإلا لم يمكن الحكم بالتسوية بين مراسيلهم ومسانيدهم. فإذا ثبت في موارد روايتهم عن الضعفاء وإن كانوا ثقة عندهم، لم يمكن الحكم

بصحة مراسيلهم، إذ من المحتمل أن الواسطة هي من ثبت ضعفه، فكيف يمكن الأخذ بها؟ وبهذا رد المحقق في آداب الوضوء من المعتبر القول بعمل الأصحاب بمراسيل ابن أبي عمير.

أقول: العمدة في الأدلة كلام النجاشي وكلام الشيخ، وقد تصدى السيد الخوئي لمناقشة هذا الكلام، والظاهر أنه قال أفضل ما قيل في رد الإستدلال بكلام العلمين. أما كلام الكشي، فسيأتي في محله منا عدم موافقتنا على دلالة تلك العبارة، أي الإجماع على تصحيح ما صح عنهم على صحة الرواية، بحيث يغض النظر عن الوسائط في الرواية بينهم وبين المعصوم عليه السلام. كما أن كلام الكشي لا يختص بالثلاثة، بل يعم ما يقرب من ثمانية عشر إسماً.

مناقشة المنكرين لحجية مرسلات الثلاثة:

أما ما ذكره المحقق في المعتبر في بعض المواضع، والشهيد الثاني في درايته والسيد الخوئي في مقدمة كتابه، فلنا عليه ملاحظات جمة:

أولاً: على ما ذكره السيد الخوئي بقوله: «لو كانت التسوية متسالماً عليها بين الأصحاب، لذكرت في كلام القدماء». إذ لم أدر ما المراد من القدماء، فإن أراد من سبق الشيخ والنجاشي، فإن كلماتهم لم تصل إلينا، وإنما وصلنا مقتصر على ما نقله العلمان، ومن قارب عصرهما. وإن أراد من عاصرهما وتأخّر عنهما، فليس من الضروري ذكر ذلك في كلماتهم، على أن الشيخ والنجاشي من القدماء وقد نقلا لنا هذا الكلام، فهل يشترط في صحة نقلهما نقل الآخرين لذلك أيضاً؟ كما نقله بعض القدماء المتأخرين عن الشيخ والنجاشي مستفيدين منه الإستفادة التي أنكرها السيد الخوئي، مثل المحقق في المعتبر، حيث نقله في مقام وإن قال ما يخالفه في مقام آخر.

ثانياً: على ما ذكره السيد الخوئي أيضاً من دعوى الاطمئنان بأن ما قاله الشيخ إنما هو اجتهاد منه في فهم كلام الكشي. وما أسهل هذه الدعوى، فمن أين نشأ هذا الاطمئنان مع ظهور كلام الشيخ في الحكاية والنقل لا في إبداء رأي؟ وكيف يحمل قوله «سوّت الطائفة..»، وقوله: «أجمعت الطائفة على أن محمد..» على أنه محض اجتهاد منه في فهم عبارة غيره؟ وقول الشيخ «وغيرهم من الثقاة» ليس إلا لبيان أن هناك أشخاصاً آخرين موصوفين بتلك الصفة معروفين بها في زمن الشيخ، لكن لم يصلنا ما يدل عليهم. وإذا كان كلام الكشي قد وصل إلينا فهذا لا يلزم الشيخ بشيء. بل ربما يقال إن الشيخ لم يقصد بقوله «وغيرهم من الثقاة» الإشارة إلى أشخاص معينين معروفين بتلك الصفة، وإنما قال ذلك من باب ضرب القاعدة في أن هذا هو حال من عرف عنه مثل ما يعرف عن ابن أبي عمير، بهدف تعميم الكلام وضبط القاعدة، حتى إذا بان فيما بعد شخص بهذه الصفة لحقه الحكم في التسوية، ولا معنى لحصر قاعدة بأشخاص معينين حتى مع فرض الإنحصار التطبيقي في علم الشيخ.

ثالثاً: ظاهر كلام الشيخ أن التسوية متسالم عليها بين الأصحاب، وأن السبب في ذلك عدم روايتهم وإرسالهم عن غير الثقة، وظاهره أن هذا السبب متسالم عليه أيضاً، لا أنه اجتهد في السبب أو في المسبب حتى يرد عليه ما ذكره السيد الخوئي. فقول السيد الخوئي «أن هذا لو سلم فليس السبب إلا حجية خبر الإمامي الذي لم يظهر فسقه» فكلام فيه إلزام للشيخ والأصحاب من غير ملزم، فمن أين علم السيد الخوئي أو ظن بأن مستند تسوية الأصحاب بين مرسلات ابن أبي عمير وأخويه هو هذا البناء؟ علماً أنه من غير الواضح اعتماد القدماء على رواية إمامي

لمجرد أنه لم يظهر فسقه ما لم يثبت وثاقته ولو بحسب ظاهر الحال. فإن كان المراد من عدم ظهور الفسق أن ظاهره حسن مما يكشف عن عدالته ووثاقته كشفاً تعبدياً، فهذا المبنى ليس بالضعيف، لكنه لا يكفي للعمل بالمراسيل التي يحتمل فيها أن يكون المرسل عنه غير إمامي، ومع هذا، كيف يعلّل السيد الخوئي كلامه بالتسوية بهذا التعليل؟ ولو فرضنا صلوحه للتعليل، فهو لا يصلح لتعليل تسوية الطائفة وهم ليسوا كلهم على الرأي القائل بكفاية الظاهر. ولو أريد من عدم ظهور الفسق ما هو أعم من عدم العلم به حتى مع عدم ظهور ذلك في حسن حاله، فهذا قول غير مشهور لا يصلح لتعليل التسوية لدى المشهور، فضلاً عن تسوية الطائفة.

رابعاً: لا يصح الاحتجاج باعتراضات الشيخ في التهذيبين، إذ ليس مبناه فيهما على التمسك بالقواعد والأصول المعتبرة لديه، بل كثيراً ما يذكر وجوهاً يقترحها للتخلص من التعارض بين الأخبار، حتى وإن كانت تلك الوجوه غير معتبرة عنده علمياً، وهذا مما نكاد نقطع به، ولذا لا يستكشف الرأي الفقهي للشيخ من الكتابين، فاستقرئهما لتطّلع على حقيقة الحال. فإن كان هذا هو الأمر، فلا يصح التمسك بكلام الشيخ فيهما لمعارضة كلام العدة، وهو كتاب أعده لبيان آرائه التي يعتمد عليها.

بل لنا أن نحتج على السيد الخوئي، حيث أيد كلامه بكلام المحقق في المعتبر الطاعن ببعض مرسلات ابن أبي عمير بالإرسال، بأن المحقق نفسه خالف هذا الكلام في موضع آخر عند الحديث عن مرسلة ابن أبي عمير في الكر، واعتمد عليها واستند في ذلك إلى تسوية الطائفة، فراجع كلامه، وقد نقلناه.

خامساً: لا نوافق على أن التلف هو سبب عمل الأصحاب بمرسلات ابن أبي عمير، لعدم التناسب بين العلة والمعلول، بل ذلك هو علة وجود المرسلات، وبذلك صرح الكشي في رجاله حيث قال: «وذهبت كتب ابن أبي عمير فلم يخلص كتب أحاديثه، فكان يحفظ أربعين مجلداً، فسماه نوادر، فلذلك توجد أحاديث منقطعة الأسانيد».

سادساً: يبقى الإشكال المهم،وهو كيف لنا أن نعرف أن ابن أبي عمير وغيره لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة؟ خصوصاً مع وجود المجاهيل في الأسانيد، كما يوجد الضعاف.

وهذا يمكن حلّه بسهولة. أما وجود المجاهيل فهو غير ضارّ، لأن مجهولية الراوي بالنسبة إلينا تعني أنه لم يذكره علماء الرجال، وهذا ليس منافياً لوثاقة من يروي عنه ابن أبي عمير وأخويه، بل تكون روايتهم قرينة على وثاقته وإن لم تصل إلينا. أما وجود ضعاف في روايات ابن أبي عمير، فليس بأسوأ حالاً من وجودهم في أسانيد كامل الزيارات، وتفسير علي بن إبراهيم، دون أن يعني ذلك التخلي عن قاعدة وثاقة من يروي عنه ابن أبي عمير، لأن هذا لم يوجب التخلي عنها في كامل الزيارات وتفسير ابن إبراهيم في رأي السيد الخوئي سابقاً.

وعليه، فالقاعدة المستقاة من كلمات العلماء، كالشيخ والنجاشي، تفيد أن من يروي عنه ابن أبي عمير ونظيره ثقة، وهذا لا يعني أنها وثاقة من دون معارض، فإذا وجد المعارض نرفع اليد عن ظاهر تلك القاعدة، لا لأن ابن أبي عمير شهد بوثاقة من روى عنه حتى يقال لم يروِ أحد هذه الشهادة عنه، بل لأن الشيخ والنجاشي شهدا بذلك شهادة منقولة عن الطائفة، فيؤخذ بشهادتهما، إلا في المورد الذي يصرّحان فيه بخلاف ذلك، أو يظهر من غيرهما ما يعارض ذلك.

بل يمكن أن يقال، إن رواية أحد هؤلاء الثلاثة عن شخص يكشف أحياناً عن حالة صلاح للشخص قبل ورود التضعيف بحقه، ولهذا نعمل بروايات ابن أبي عمير عن ابن أبي حمزة البطائني، لأن ابن أبي عمير ونظراءه لا يروون عنه بعدما ظهر منه الفساد والإنحراف. إلا أن ظهور الإنحراف لاحقاً لا يضر بما رواه حال وثاقته، فهل مجرد أن يردنا أن فلاناً ضعيف يجعل كل رواياته مطعوناً بها، مع أنه قد تكون له حالة صلاح سابقة؟ فمن رواية ابن أبي عمير نكتشف أن الرواية كانت في حال صلاح، ولهذا جاء الإذن بالإبقاء على روايات ابن أبي عذاقر والأخذ بها، رغم الذم الذي صدر بحقه، وهو إذن بخصوص ما كان موجوداً لدى الشيعة قبل انحرافه. هذا لو تبين لنا أن الشخص كانت له حالتان، أما إذا كان من أول أمره فاسداً ضعيفاً لا يوثق بما رواه، نرجع إلى ما قلناه في الفقرة السابقة.

وقول المصنف إن ابن أبي عمير وأخويه لا يرسلون إلا عن ثقة، لكنهم قد يروون عن غير الثقاة إنما يصح لو كان الإرسال مخططاً له، وهذا غير واضح من ابن أبي عمير والآخرين، بل هو واضح العدم من ابن أبي عمير، وبالتالي فلا بد أن ترجع دعوى أنهم لا يرسلون إلا عن ثقة إلى جهة أنهم لا يروون إلا عن ثقة.

والقول بأن لا سبيل لذلك إلا باستقراء الروايات أو الشهادة منهم على ذلك، وكلاهما غير متوفران، فكلام غير دقيق، إذ لنا طريق آخر لإثبات ذلك، وهو أن نطلع على مسلك وسيرة شخص، بحيث نستكشف منه مرتبة تجعلنا نتوصل إلى النتيجة المذكورة، وهذا قد يغني عن التصريح والشهادة، وهذا مشهود بالوجدان، ومن ينكر إمكانية ذلك فقد أخطأ. ومع احتمال ذلك يكفي للأخذ بكلام الشيخ والنجاشي، لأننا

نريد بيان احتمال كون الشهادة بأنهم لا يروون إلا عن ثقة عن حس لا عن حدس. ولا فرق في عالم الحجية والإعتبار بين أن يقول الثقة لا أروي إلا عن ثقة، وبين أن يقول ثقة آخر بأن فلاناً لا يروي إلا عن ثقة.

فإذا علم من حال شخص أنه لا يروي إلا عن ثقة، صارت روايته عن شخص شهادة ضمنية منه بأنه ثقة، فإذا كان ثقة عنده فهو ثقة عندنا، لحجية قول الثقة في توثيق غيره، ولا يرفع اليد عنها إلا عند المعارضة.

ومما يؤيد أن تلك الحال مستفادة من سيرة ابن أبي عمير ما قاله الشيخ عنه: «وكان من أوثق الناس عند الخاصة والعامة، وأنسكهم وأورعهم وأعبدهم..»، وهذا جانب من حياته، بضميمة ما رواه الكشي في رجاله أن والد الفضل بن شاذان سأل ابن أبي عمير: إنك قد لقيت مشايخ العامة فكيف لم تسمع منهم؟ فقال: قد سمعت منهم غير أني رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامة وعلم الخاصة فاختلط عليهم حتى كانوا يروون حديث العامة عن الخاصة وحديث الخاصة عن العامة، فكرهت أن يختلط علي، فتركت ذلك وأقبلت على هذا».

بعد هذا نقول: أما ثبوت رواية ابن أبي عمير والآخرين عن الضعفاء، وبالتالي لعل المحذوف في الإرسال هو هذا الضعيف، فهذا إشكال لو تم يختص بالمرسلات، ولا يعم المسندات، أي لنا أن نأخذ بشهادة العلماء في المسندات ما لم يظهر خلافها. لكن لو تم الإشكال لورد أيضاً على السيد الخوئي وغيره من الذين يعملون بمرسلات ابن أبي عمير إذا كانت بصيغة عن غير واحد، مع أن ابن أبي عمير قد روى - في رأي السيد الخوئي - عن غير واحد من الضعفاء، وكلمة غير واحد لا تعني عشرة حتى يقال إنه لا يوجد هذا العدد من الضعفاء ممن روى

عنهم ابن أبي عمير، بل تتحقق بالإثنين، وفي إحصاء السيد الخوئي ذكر أنه روى عن أكثر من ثلاثة من الضعفاء. وحساب الإحتمالات لا يكفي هنا كي يتحقق الإطمئنان بأن أحد المروي عنهم في «غير واحد» ثقة حتماً، خصوصاً مع احتمال أن يكونا اثنين فقط.

ويمكن دفع الإشكال أساساً بأن يقال: إننا نعلم من حال ابن أبي عمير أنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة قد صحت روايته عمن سبقه، بحيث لا يضر في صحة الرواية اكتشاف أن الراوي فعلاً غير ثقة، لأن الثقة قد يصدق، فابن أبي عمير يتحفظ في الرواية إلى درجة أنه لا يكتفي بالوثاقة بالمعنى العام، بل يسعى لإحرازها في خصوص المورد أيضاً، بحيث لو اطلعنا على ما اطلع عليه لأخذنا بالرواية حتى مع ضعف من روى عنه. فهو بالإضافة إلى أنه لا يروي إلا عن ثقة، كذلك لا يروي إلا ما يثق بصحة النقل وثوقاً شخصياً، وهذا يستكشف من عمل الأصحاب بمراسيل ابن أبي عمير وتسويتهم بين مسنداته ومرسلاته، وليس له وجه إلا ما ذكرنا. لكن لازم هذا الوجه أن نأخذ برواية ابن أبي عمير ولو عن ضعيف.

أو يقال إن الطائفة علمت من حال ابن أبي عمير، أنه لا يروي المرسلة إلا إذا اطمأن إجمالاً إلى كون الراوي قد صحت روايته عمن سبقه، فلو احتمل أن من ضاع اسمه ليس بهذه المثابة لم يكن ليرسلها، فهم علموا من طريقته أنه يعرض عن إرسال ما لا يطمئن به هذا الاطمئنان ولو إجمالاً، أما المسندات فلا تحتاج إلى مثل هذا الاطمئنان، بل يكفيه أن يروي عمن يعتقد وثاقته، ونحن نعلم أن في أسانيد ابن أبي عمير الكثير من الرجال الذين يحصل اطمئنان شخصي بصحة روايتهم. وعلى هذا يمكن التمييز بين مرسلات ابن أبي عمير ومسنداته، فمرسلاته حجة مطلقاً، بينما يحكم بوثاقة من أسند عنه بشرط أن لا يظهر المعارض.

والقول بأنهم كيف علموا أن هذه هي حال ابن أبي عمير وأخويه، يرده أنه يكفي احتمال ذلك لنحمل كلامهم على أنه إخبار حسي عن حال مرسلاته لا حدسي، وهذا كاف لرد الطعون المشار إليها سابقاً، خصوصاً مع نسبة ذلك إلى الطائفة.

تذييل: من المعلوم أن مجرد أن يرسل العدل رواية أو يروي رواية، فهذا لا يكفي بمجرده للحكم بوثاقة من روى عنه، سمّاه أم لم يسمّه، بل هذا يحتاج إلى دليل واضح وضوح ما قيل في حق ابن أبي عمير وأخويه. وقد شذ في ذلك بعض المحدثين، حيث ذهب إلى كفاية أن يروي العدل عن شخص لاستكشاف وثاقته، علماً أنه لا ملازمة بين الأمرين، وقد وجدنا الكثير من العدول لا يتحرزون عن الرواية عن الضعفاء، دون أن يشكل ذلك طعناً في عدالتهم أو دينهم حتى يقال إن ذلك من لوازم الورع والعدالة. علماً أن كثيراً من الرواة قد ينقلون الرواية التي وصلت إليهم كما وصلت، بعيداً عن اعتبارها في مقام العمل حتى بالنسبة للراوي نفسه. نعم نحن نستنتج من نقل العدل للرواية أنه لا يجزم بكونها موضوعة أو مدسوسة، وإلا فإن مقتضى عدالته تمنعه من رواية ما يعلم أنه موضوع ومدسوس.

لكن لو قال الثقة المعلوم: حدثني الثقة، بلا ذكر اسمه، فهل يؤخذ بهذا التوثيق أم لا؟

قيل: لا بد وأن يلتزم بحجية هذا الخبر كل من قال بقبول المرسلات التي يعلم أن مرسلها لا يرسل إلا عن ثقة، لأن هذا في أحسن الأحوال متفرع عن قبول توثيق الراوي المعلوم للراوي غير المذكور، بل حجية الخبر حينئذ أولى من الأخذ بالمرسلات لتصريحه بعدالة ووثاقة من أخذ عنه.

وممن ذهب إلى عدم حجية الرواية مع الجهالة باسم الراوي فيما لو وثقه العدل الناقل عنه، الشهيد الثاني في درايته وابنه في معالمه.

قال الأول: إذا قال الثقة: حدثني الثقة، ولم يبينه، لم يكف ذلك الإطلاق والتوثيق في العمل بروايته، وإن اكتفينا بتزكية العدل الواحد، إذ لا بد على تقدير الاكتفاء به من تعيينه وتسميته لينظر في أمره هل أطلق القوم عليه التعديل أو تعارض كلامهم، لجواز كونه ثقة عنده، وغيره قد اطلع على جرحه بما هو جارح عنده، وإنما وثقه بناء على ظاهر حاله ولو علم به لم يوثقه، ولا تكفي أصالة عدم الجارح بل إضرابه عن تسميته مريب للقلوب، انتهى.

ووجه عدم الاكتفاء بأصالة عدم الجرح أنه لم تعلم الحالة السابقة، وإنما تعلم بمعرفة الموضوع، كما أنها لا تجري في المبهمات فهي أشبه شيء بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية، علماً أن حال هذه الرواية لن يكون أحسن حالاً مما لو سماه ووثقه، فإنه في هذه الحال لن يكفي ما لم يثبت لدينا أنه لا معارض له.

ووجه كون الإضراب عن التسمية مريباً أنه يشعر بأن هناك ما يعيب الرجل في رأي الآخرين فلم يسمه، وهذا احتمال ذكره جملة من العلماء في مقام تحديد مناشئ الإرسال في الروايات.

أقول، ما ذكره الشهيد الثاني تام من حيث المبدأ، لكن كونه مريباً للقلوب إنما يكون لو كان الراوي قد أعرض عن ذكره مع تذكره، ولكن لو كان عدم ذكره بسبب نسيان اسمه وكل ما يذكره أنه ثقة، فهذا لا يوجب الريب. وربما يكون وجه الإعراض عن تسميته وجود ما يريب في الرجل لغير جهة العدالة والوثاقة. وبناء عليه، يجب التفصيل في الرواية، فإن كان الراوي الذي قال حدثني الثقة قد علم من حاله أنه لا

يرسل إلا عن ثقة متسالم عليه، أو ثقة لم يطعن به أحد، أو ثقة قد علم بصحة نقله عمن سبقه بعيداً عن التقييم الذاتي له، بحيث يقره على ذلك كل من يطلع عليه، فمثل هذه الرواية تكون حجة ولا يضر حينئذ عدم علمنا باسمه، لا لأجل التمسك بأصالة عدم الجارح، بل تمسكاً بظاهر حال الراوي الدال على أن المروي عنه ثقة لم يطعن به أحد، أو صادق في نقله صدقاً متسالماً عليه ولو في خصوص المورد.

نعم الشأن في العلم بذلك، وقد علم ذلك من ابن أبي عمير والآخرين، ولكنه لا يصح في كل الرواة الذين يقولون حدثني الثقة دون تسمية.

وفي المعالم: وذهب المحقق إلى الاكتفاء به بل بما دونه، حيث قال: «إذا قال: «أخبرني بعض أصحابنا» ـ وعنى الإمامية ـ يقبل وإن لم يصفه بالعدالة إذا لم يصفه بالفسق. لأن إخباره بمذهبه شهادة بأنه من أهل الأمانة، ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول. فإن قال: «عن بعض أصحابه»، لم يقبل لإمكان أن يعني نسبته إلى الرواة وأهل العلم، فيكون البحث فيه كالمجهول». هذا كلامه، وهو عجيب منه، بعد اشتراطه العدالة في الراوي، لأن الأصحاب لا ينحصرون في العدول. سلّمنا، لكن التعديل إنما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له. وإنما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته، لينظر هل له جارح أم لا. ومع الإبهام لا يؤمن وجوده، والتمسك في نفيه بالأصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرواة. وبالجملة، فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل أن يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه، كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص. إذا عرفت هذا، فاعلم أن وصف جماعة من الأصحاب كثيراً

من الروايات بالصحة من هذا القبيل، لأنه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها، وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث، بل لا بد من مراجعة السند، والنظر في حال الرواة، ليؤمن من معارضة الجرح».

وليس لنا تعليق على كلامه(قده) إلا ما ذكرناه عقيب كلام والده(قده).

والخلاصة: مجرد أن يقول الثقة حدثني الثقة لن يكون كافياً للأخذ بالرواية إلا إذا علم أن الطائفة قد أمضت توثيقاته ووثاقته بالنقل.

الفصل الثاني

ويتعلق بالفرق بين التواتر وأخبار الآحاد من حيث العلم بصدق الخبر أو ظنه

وهنا مقامان: المقام الأول يتعلق بالتواتر، وهنا بحثان:

البحث الأول: إمكان حصول العلم من التواتر

قد علمت أن العلماء اختلفوا في أمور متعددة مرتبطة بالتواتر، لكنّ هناك خلافاً سابقاً على ذلك يتعلق بإمكانية تحصيل القطع من التواتر، أو إمكانية تحقق تواتر بالمعنى الموجب للقطع. والخلاف الأول مختص بالقائلين بحصول التواتر، وقد تقدم الكلام فيه. والمنسوب إليهم الخلاف فيما نحن فيه، فرقة من الدهرية يقال لهم السمنية، وهم حلوليون، يقولون بالتناسخ، وفرقة من الهنود وهم البراهمية على ما قيل.

ومن أنكر ذلك إنما أنكره لشبهات تزول عند أدنى تأمل، وهي في كثير من الأحيان سفسطة سخيفة قد أعرضنا عن ذكرها، إلا شبهة واحدة لا بأس بذكرها هنا.

وخلاصة هذه الشبهة، أنه إذا كان خبر الواحد جائز الكذب، فخبر مجموع الآحاد، وهو ما يتألف منه التواتر، جائز الكذب أيضاً، إذ لا فرق بين خبر الواحد حال الانفراد عن خبر الواحد حال الإجتماع لأن الخبر المحتمل للكذب هو في حد ذاته كذلك، فإن احتمل فيه الكذب احتمل ذلك في الحالتين، وإلا لانقلب الجائز ممتنعاً وهو ممنوع.

وأجيب بأن حكم المجموع يختلف عن حكم الفرد، وهذا واضح بالوجدان مشهود للعيان، ألا ترى أن العسكر، وهو مجموعة أفراد، له تأثير مختلف عن الفرد المنفرد دون أن يلزم من ذلك أي استحالة منطقية، بحيث يقال إن الفرد لوحده غير مؤثر، فهو في ضمن المجموع غير مؤثر وإلا للزم الإنقلاب. والسبب في ذلك أن خبر الواحد كان محتمل الكذب في ذاته، وهذا لا يعني استحالة أن يقترن بقرائن توجب صدقه، واليقين بصحته، ولذا قد يحصل اليقين بالخبر من دون تواتر إن قامت القرائن على ذلك، وإن صح حينئذ أن يقال إن العلم حاصل من القرائن وليس من الخبر لوحده، كما يصح أن يقال إن العلم حاصل من مجموع الأخبار وليس من الخبر لوحده. وعندما يقال إن الخبر في حد ذاته لا يفيد العلم، يراد به إذا انفرد عن أي قرينة أخرى توجب صدقه، وهذا الشرط منتف في حال التواتر أو انضمام القرائن الأخرى، ففي الشبهة خلط بين خبر الواحد بشرط لا، أو لا بشرط، وبين الخبر الواحد بشرط شيء.

أما تولد العلم من أخبار كثيرين، فهذا بديهي، ومرجعه إلى حساب الإحتمالات المتعارف عليه في العلوم الرياضية في هذه الأيام، والذي كان يعبّر عنه سابقاً بتراكم الظنون، والحاكم بذلك الوجدان، سواء أدركنا التحليل الرياضي والفلسفة المنطقية له أم لم ندرك ذلك. وليس المورد مما يحتاج إلى برهان، ولا هو بالأمر المتوقف على ما تقرره

القواعد الرياضية والمنطقية ليسأل عنها، وليتم تضييع الوقت في بحث وجه حصول العلم من التواتر، بل ما يذكر في الرياضيات والمنطق في تحليل ذلك هو من التحليل بعد الوقوع، ومن تحليل ما ثبت بالوجدان، فبعد أن يحكم الوجدان بحصول العلم يأتي العقل والعلوم لتحليل تلك النتائج وتظهرها بصورة منطقية أو رياضية.

وعليه يتضح لك أن (**الصدق في المتواترات مقطوع والمنازع مكابر**) لا يستند في قوله إلى أي وجه علمي لرفضه.

البحث الثاني: العلم الحاصل بالتواتر بديهي أم كسبي؟

وقع خلاف ثالث في التواتر، وهو: هل إن العلم الحاصل بالتواتر من العلوم النظرية الكسبية أم العلوم البديهية؟ فعن أكثرهم أنه ضروري بديهي، وعن أبي الحسين البصري وأبي القاسم الكعبي والجويني والغزالي أنه كسبي، وعن بعضهم التوقف. وعن السيد المرتضى التفصيل. فإن أخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي ﷺ ومغازيه، ما يجري هذا المجرى، يجوز أن يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى، ويجوز أن تكون مكتسبة من أفعال العباد، وأما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ﷺ، وكثير من أحكام الشريعة والنص الحاصل على الأئمة عليهم السلام فنقطع على أنه مستدل عليه. وحكي عن الشيخ في العدة اختيار هذا التفصيل.

استدل للقول بأنه بديهي، إنه لو كان كسبياً لما حصل للعوام والصبيان القاصرين عن أهلية النظر والفكر. وأجيب بأنهم ينظرون ويفكرون، غايته أنهم لا يعرفون اصطلاحات العلوم، فهم يرتبون المقدمات دون أن يسمّوها مقدمات، أو يرتبونها ترتيباً منطقياً دون أن يعرفوا شيئاً عن مصطلحات علم المنطق، والجهل بمعنى الكسب واصطلاحاته لا يعني أنه علم غير كسبي.

واستدل له أيضاً: أنه لو كان نظرياً لاحتجنا إلى توسيط مقدمتين هما قياس الفكر والنظر، والوجدان يشهد بحصول العلم من دون توسيطهما. وأجيب بوجود الحاجة إلى توسيطهما، وسيأتي.

واستدل للقول بأنه نظري، أن العلم المذكور يتوقف على مقدمات

نظرية، وهي عدم المواطأة على الكذب وانتفاء دواعي المخبرين إليه، وأن يخبروا عن أمر محسوس لا لبس فيه، واستحالة كونه كذباً عند تحقق هذه المقدمات، فيتعين كونه صادقاً، وإلا لارتفع النقيضان، ومتى اختلّ شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر، وكل علم توقف حصوله على مقدمات مترتبة فهو نظري.

وأجيب أن حصول العلم من التواتر لا يتوقف على العلم بهذه المقدمات، فإنّا نعلم البلاد النائية والقرون الماضية علماً ضرورياً من دون أن يخطر على بالنا شيء من المقدمات المذكورة. نعم هو متوقف على حصولها في نفس الأمر لا علم العلم بحصولها. والتوقف على حصولها في نفس الأمر لا ينافي ضرورية العلم لوجود التوقف النفس الأمري في كل ضروري، ألا ترى أن قولنا: الكل أعظم من الجزء يتوقف في نفس الأمر على أن الكل مشتمل على جزء آخر غيره، وما هو كذلك كان أعظم، وإن كان العلم يحصل من دون التفات إلى المقدمتين.

حجة القول الثالث: أن المتواترات على قسمين: منها ما يحصل بعد حصول مبادئها اضطراراً من دون الكسب، كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة، ومنها ما هو مسبوق بالكسب، كالمسائل العلمية التي لا بد من حصول التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة أهل العلم والاستماع إليهم، أصولية كانت المسألة أو فقهية. ولا ريب في أن التتبع واستماع الخبر يندرج في حصول الرجحان في النظر إلى حيث يشرف المتتبع على حصول العلم، فيلاحظ حينئذ المقدمات من كون هذه الأخبار مسموعة ومنوطة بالحس، وأن هؤلاء لا يتواطؤون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها، فهذا تواتر نظري. ومن علامات النظري أنه بعد حصول العلم أيضاً، إذا أذهل عن المقدمتين، قد يتزلزل القطع

ويحتاج إلى مراجعة المقدمات، وهو ما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري، فإنه وإن كان لا ينفك عن المقدمات إلا أنه لا حاجة إلى المراجعة إلى مقدماته والاعتماد عليها ما دام ضرورياً، وبهذا احتج في تنقيح المقال، وبه قوّى القول الثالث.

ثم قال: وتوقُّفُ السيد المرتضى (قد) منشؤه التأمل في أن العلم هل يحصل بجعل الله اضطراراً من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات، أو أنه يحصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدمات من كون المخبرين عدداً يمتنع كذبهم، وأنهم أخبروا عن حس، وإن لم يكن متفطناً لها حين العلم، إذ يصدق حينئذ أن العلم ناشئ عن الكسب، وإن لم يتفطن بالمكتسب منه معنى حصول العلم.

أقول: ما استدل به في تنقيح المقال ضعيف، إذ مجرد الحاجة إلى التتبع والسماع لا يعني نظرية المسألة، إذ الجهد البدني أو الجهد العقلي المسبب عن الجهد البدني لا يصيّر المسألة كسبية، أم أنك ترى من شاهد شيئاً بعد بحث حسي طويل عنه يكون علمه كسبياً لمجرد أنه فتش عنه كثيراً حتى يتمكن من رؤيته، وأتعب جسمه في البحث عنه.

هذا وقد يقوى القول الأول بأنّا لا نجد أية مقدمة نظرية في البين، ومجرد وجود مقدمات لا يعني أنها نظرية ما لم تكن إحدى المقدمات كسبية، فلو كانتا بديهيتين، فهذا يعني أن المسألة استغنت عن إعمال الفكر والنظر، وليس النظر عبارة عن مقدمات القياس، بل عبارة عن إجالة العقل والفكر لإثبات إحدى المقدمتين. نعم، ليس التواتر من الأوليات التي تكون نتيجتها معها.

والأقوى أن يقال: إن الحكم بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب والاشتباه، قد يحتاج أحياناً إلى برهان وإعمال فكر، بحيث يكون الحكم

بذلك ناشئاً عن تتبع واستقصاء الاحتمالات المؤدية لاحتمال التواطؤ استقصاءً عقلياً، ثم نفيها واحدة واحدة حتى نصل إلى القطع بانتفاء ما يوجب احتمال التواطؤ، دون أن يعني هذا أن الحكم المذكور هو دائماً محتاج إلى برهان، ولذا فالإنصاف يقتضي التفصيل، وأنه أحياناً يكون نظرياً وأخرى يكون برهانياً.

وأما ما حكي عن السيد المرتضى في مسألة المعجزات والنص على الأئمة عليهم السلام فأجنبي عما نحن فيه، إلا أن يكون مراده أن الإستدلال هو على عدم تواطؤ المخبرين على الكذب.

ومما ذكرنا يظهر الخلل في كلام التنقيح، إذ لا فرق فيما ذكرنا بين القسمين اللذين ذكرهما.

المقام الثاني: حول الآحاد، وفيه بحوث:

البحث الأول: قرائن الخبر الواحد الموجبة لحصول العلم

(و) نتحدث فيه عن درجة احتمال الصدق **(في)** أخبار **(الآحاد)** من أي قسم كانت من الأقسام الأربعة أو الخمسة، وهي تتفاوت فيما بينها في درجة الإحتمال كما تتفاوت بين ضعيف وضعيف آخر. وربما يظن بعدم الصدق في بعض مراتب الأخبار الضعيفة. والحقيقة أن الصدق في **(الصحاح)** منها **(مظنون)** بالنسبة للنوع الإنساني، وهو ما يسمى بالظن النوعي، فإن النوع يحصل له الظن من خبر العدل ذي العقيدة السليمة، مع غض النظر عن الظن الشخصي الذي قد يحصل في بعض الأحيان، فيجتمع الشخصي مع النوعي، لكن ملاك الحجية هو في النوعي لا الشخصي. وإنما يحصل الظن ما لم تقم قرائن تجعل الخبر قطعياً، وما لم يكن الخبر متواتراً. وربما يبلغ الظن الشخصي عند المتلقي درجة الاطمئنان، حسب درجة الصحة وثقته بالناقل وحسن ظنه به وبوثاقته ودقته وندرة اشتباهه.

وقد اختلفوا في حجية الخبر الواحد، بل اختلفوا في معقولية التعبد به. والمشهور عند علمائنا جواز جعل الحجية خلافاً لابن قبة الذي اختار عدم المعقولية، مستدلاً على ذلك بوجوه قد تقرر في علم الأصول ضعفها.

كما أن المشهور عند علمائنا حجية الخبر في الجملة، وإن اختلفوا في كون الحجية تشمل كل خبر مخبر ثقة ليس من عادته الكذب

والاشتباه، أو تختص الحجية بالعادل الثقة. **(وقد عمل بها)** أي بالأخبار الصحاح **(المتأخرون)**، بل عن الشيخ في العدة دعوى الإجماع عليه، بل على حجية خبر كل ثقة وإن لم يكن عدلاً. **(وردها)** السيد **(المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن إدريس و)** نسب المصنف هذا الإنكار إلى **(أكثر قدمائنا رضي الله عنهم)**، بل عن السيد المرتضى دعوى الإجماع عليه. لكن في هذه النسبة نظر، بل الظاهر خلافه، وأن المشهور بينهم حجية خبر الثقة فضلاً عن العدل، وإن كانت الحاجة لأخبار الآحاد كانت أقل في عصرهم مما هي عليه الآن. وقد ادعى الشيخ الطوسي،تلميذ السيد المرتضى، الإجماع أيضاً على حجية الخبر الواحد في الجملة، حتى تحير العلماء في كيفية ادعاء علمين في عصر واحد للإجماع على النقيضين، فبرزت عدة تحليلات يمكن الإطلاع عليها في كتب أصول الفقه.

وبالإجمال نقول: إن إجماع السيد المرتضى لم يكن حسياً، بل ليس من دعوى الإجماع حقيقة، لأنه كما يتضح من مراجعة كلماته يستند إلى مقدمات نظرية. فبعد أن يذكر إجماعهم على عدم حجية الدليل الظني إلا إذا قام الدليل عليه، يأتي إلى الصغرى ويشخّصها بنفسه ويقول إنه لا دليل على حجية الخبر الواحد، فهو إنما ادعى الإجماع على الكبرى، أما الصغرى فلم يدع الاتفاق عليها، وكأنه يريد أن يقول إنه يفترض بعد أن لم يقم الدليل على حجية الخبر الواحد، أن يكون هناك إجماع على عدم حجية الخبر بملاحظة تلك الكبرى المجمع عليها. والشيخ الطوسي لم يخالف السيد المرتضى في الكبرى وإنما خالفه في التشخيص. وقد ادّعى الشيخ الطوسي الإجماع على الصغرى أي على حجية الخبر. وإذا كان الشيخ الطوسي أيضاً متهماً في بعض إجماعاته، لكنه في عدة الأصول كان واضحاً في نسبة القول إلى الطائفة أكثر من

أي مسألة أخرى، بخلاف الإجماعات التي يكثر من ذكرها في كتاب الخلاف أو المبسوط. والسيد المرتضى لم يبين أن العلماء في عصره كانوا متفقين على عدم الدليل على حجية الخبر. ولو افترضنا أنه يدعي الإجماع على ذلك، فمثل هذا الإجماع لا قيمة له، لا بالنسبة إلى الكبرى، ولا بالنسبة إلى الصغرى. أما الكبرى فلأن دليلها هو العقل، وهو ما عرف باسم أصالة عدم حجية الظن. والآيات الواردة في عدم حجية الظن إرشادية، بل الكلام فيها طويل من حيث اختصاصها في باب العقائد، أو من جهات أخرى على ما بيّن بشكل مفصل في علم الأصول. أما بالنسبة إلى الصغرى، فلأن العبرة بملاحظة نفس الأدلة التي يستدل بها على الحجية، فإن اتفق العلماء على أن الأدلة قامت على الحجية، ولم نوافق على دلالة تلك الأدلة، فالإجماع لا يكون كافياً لجعل تلك الأدلة دالة، لأنه نقاش فيما يفهم من الأدلة، ولم يقل أحد بأن فهم فقيه أو فقهاء حجة على الآخرين، ولا ادعى أحد أن إجماعاً على فهم معين حجة على الأجيال اللاحقة. وإذا قبلنا بتلك الأدلة لم ينفع دعوى الإجماع على عدم قيامها.

وكيفما كان، فليس إجماع السيد المرتضى، ولا إجماع الشيخ الطوسي من الإجماع الكاشف والحجة، بل هو مدركي **(ومضمار البحث من الجانبين واسع، ولعل كلام المتأخرين عند التأمل أقرب)** فالخبر الصحيح حجة، بل خبر كل ثقة وإن لم يكن عدلاً، وإن لم يكن سليم العقيدة.

(و) قد بنى **(الشيخ)** الطوسي **(على أن غير المتواتر إن اعتضد بقرينة ألحق بالمتواتر في إيجاب العلم ووجوب العمل)**، وهذا مما لا نقاش فيه بين علمائنا أجمع إذا كانت القرينة موجبة للعلم بصدق الخبر، **(وإلا)** يعتضد بقرينة **(فيسميه)** الشيخ **(خبر آحاد و)** هو **(يجيز العمل به**

تارة) إذا توفرت شروط الحجية **(ويمنعه أخرى)** إذ ليس كل خبر واحد حجة **(على تفصيل ذكره في)** مقدمة كتابه **(الإستبصار)**، قال:

واعلم أن الأخبار على ضربين، متواتر وغير متواتر. فالمتواتر منها ما أوجب العلم، فما هذا سبيله يجب العلم به من غير توقع شيء ينضاف إليه، ولا أمر يقوى به، ولا يرجح به على غيره. وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض، ولا التضاد في أخبار النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام. وما ليس بمتواتر على ضربين: فضرب منه موجب للعلم أيضاً، وهو كل خبر تقترن إليه قرينة توجب العلم، وما يجري هذا المجرى يجب العلم به، وهو لاحق بالقسم الأول. والقرائن أشياء كثيرة:

منها أن تكون مطابقة لأدلة العقل. ومنها أن تكون مطابقة لظاهر القرآن، إما لظاهره أو عمومه أو دليل خطابه أو فحواه. فكل هذه القرائن توجب العلم، تخرج الخبر عن حيّز الآحاد وتدخله في باب المعلوم. ومنها أن تكون مطابقة للسنّة المقطوع بها، إما صريحاً أو دليلاً أو فحوى أو عموماً. ومنها أن تكون مطابقة لما أجمع المسلمون عليه. ومنها أن تكون مطابقة لما أجمعت عليه الفرقة المحقة، فإن جميع هذه القرائن تخرج الخبر عن حيّز الآحاد وتدخله في باب المعلوم، وتوجب العمل به.

وأما القسم الآخر، فهو كل خبر لا يكون متواتراً، ويتعرى عن واحد من هذه القرائن، فإن ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط. فإذا كان الخبر لا يعارضه خبر آخر، فإن ذلك يجب العمل به لأنه من الباب الذي عليه الإجماع في النقل إلا أن تعرف فتاواهم بخلافه فيترك لأجلها العمل به. وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في

المتعارضين إلى آخر ما ذكره في حل مسألة التعارض، وإن التأويل أولى من الطرح». انتهى كلام الإستبصار.

ومنه يظهر لك التسامح في كلام المصنف، لأن الشيخ لم يلحق الخبر ذا القرينة بالمتواتر في إيجاب العلم، بل الخبر يوجب العلم هنا حقيقة وليس تنزيلاً أو إلحاقاً.

ثم إن جواز العمل بالخبر غير المفيد للعلم، قد ذكره الشيخ الطوسي في الاستبصار بنحو مهمل، وله شروط عنده ذكرها في عدة الأصول، وإنما لم يذكرها في مقدمة الاستبصار، لأن تركيزه في هذا الكتاب على الأخبار المتعارضة، فهو ذكر ذلك الكلام توطئة ليصل إلى مسألة التعارض، فلم يكن يهمه تفاصيل الخبر الذي يكون حجة، ولا تفاصيل التواتر ومتى يتحقق التواتر، ولهذا أهمل تلك التفاصيل حتى يصل إلى التعارض.

مع أن على كلام الشيخ بالنسبة إلى القرائن ملاحظات عديدة، أهمها أن الخبر الذي يكون موافقاً للكتاب، لا يصير موجباً للعلم بصدوره، إذ ربما يخصص عموم الكتاب أو يقيد ظاهره، أو يفسر بغير ما يدل عليه ظاهره. كما أن العبرة حينئذ بالكتاب الكريم، ولم يكن الخبر إلا مكرراً لظاهر الكتاب. كما أن موافقة الخبر للعقل القطعي لا يعني القطع بالصدور. وهكذا الحال بالنسبة إلى ما سماه قرائن، فهي في الحقيقة قرائن تغني عن الإعتماد على الخبر، أو أنها لا تفيد أكثر من الظن، مثل ظهور الكتاب أو ظهور السنّة، فإن الظهور لا يفيد علماً، وإن وجب الأخذ به ما لم تقم القرينة الصارفة عن الظهور.

وربما كان مراده القطع بصحة مضمون الخبر، مع غض النظر عن صدوره عن المعصوم وعدمه. لكن لو كان هذا مراده فلا عبرة حينئذ

بالخبر من حيث هو خبر، مع أن ظاهر كلام الشيخ هو العلم بالصدور، وإلا فلا معنى لإخراجه من خبر الآحاد. وعلى كل حال لا نريد الإغراق في هذه المسألة.

(و) إذا عرفت مذهب الشيخ تعرف أن (**طعنه في التهذيب في بعض أخبار الأحاديث بأنها أخبار آحاد مبني على ذلك**) التفصيل، ويكون مراد الشيخ أنها أخبار لم تعتضد بالقرائن القطعية (**فتشنيع**) وإيراد (**بعض المتأخرين عليه بأن جميع أحاديث التهذيب آحاد لا وجه له**)، وهو ناشئ عن توهم أن خبر الآحاد عند الشيخ الطوسي في مقابل التواتر، مع أنك عرفت أنه في مقابل قسمين: التواتر، والخبر الذي لم يعتضد بقرينة. هذا لو كان مراد المعترضين ما يقابل المتواتر، أما لو كان مرادهم الاعتراض عليه من حيث أن ظاهره تضعيف الخبر بأنه من أخبار الآحاد، فالإعتراض متوجه لأنه لا يرفض حجية خبر الآحاد من حيث هي كذلك. والظاهر أن هذا هو مراد بعض المشنعين، مثل الشهيد الثاني في درايته حيث قال: والعجب من الشيخ حيث نجد أنه تارة.. وتارة يصرح برد الحديث الضعيف لضعفه، وأخرى برد الصحيح معللاً بأنه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً. وهذا الاعتراض بظاهره وارد على الشيخ الطوسي في التهذيب لو كان في مقام تضعيف خبر لكونه من أخبار الآحاد وتبنيه لهذا التضعيف. أما إذا كان في مقام شرح كلام الشيخ المفيد، وبيان ذكر توجيه من التوجيهات المحتملة في رد خبر يكون مخالفاً لرأي الشيخ المفيد في المقنعة، حيث إن التهذيب شرح لها، مع غض النظر عن مباني الشيخ الطوسي نفسه، فالإشكال غير وارد. والظاهر أن الشيخ الطوسي لم يعتمد في التهذيب على مبانيه، وإنما كان كل همه الدفاع عن رأي الشيخ المفيد مهما كان، ولو في دائرة

المحتملات، وأمثلة ذلك كثيرة. وربما يكون مراده تضعيف خبر الآحاد في مقام التعارض مع خبر آخر معتضد بالقرائن، وإن كانت عباراته في التهذيب توهم ورود الإشكال عليه، أو في مقام التعارض مع خبر آخر غير معتضد، فيتساقطان بالتعارض، فلا يحتج حينئذ بالخبر المعارض. وإنما تؤخذ آراء الشيخ الطوسي من كتبه الفقهية، وأدلته التي يذكرها، فقد يضعف خبراً في التهذيب لتنسيق كلام الشيخ المفيد، بينما يعمل به في كتبه الفقهية ويفتي على وفقه، فعليك التنبه إلى ذلك عند قراءة التهذيب والاستبصار أيضاً.

فائدة: قد ذكر غير واحد ـ منهم الشيخ الطوسي كما سلف ـ تفصيلاً للقرائن التي إذا اقترنت بالخبر أفادت علماً، أو صحة الخبر وأخرجته عن الخبر الواحد المشكوك الحجية. وقد تصدى الحر العاملي لذكر هذا التفصيل، فجعلها على أقسام: بعضها يدل على ثبوت الخبر عنهم عليهم السلام، وبعضها على صحة مضمونه وإن احتمل كونه موضوعاً، وبعضها على ترجيحه على معارضه.

وجعل من القرائن على صحة الحديث كون الراوي ثقة يؤمن منه الكذب عادة، بل ذكر أن كثيراً ما يحصل العلم بذلك حتى لا يبقى شك أصلاً، وإن كان ثقة فاسد المذهب كما صرّح به الشيخ وغيره، خصوصاً إذا انضم إلى ذلك جلالته في العلم والفضل والصلاح. فالحر العاملي يلتقي بهذه النقطة معنا، حيث نبني على صحة الحديث شرعاً بوثاقة الراوي وإن لم يكن عدلاً أو إمامياً إلا أن ادعاء حصول العلم في غير محله.

ومن القرائن عنده على صحة الخبر وصدوره، كون الحديث موجوداً في كتاب من كتب الأصول المجمع عليها أو في كتاب أحد

الثقات. وهذه القرينة غير صحيحة، ومجرد كون صاحب الكتاب ثقة، أو كون الأصل من الأصول المجمع عليها لا يكفي، لأنه قد يكون المراد من الإجماع عليها أنه يمكن أخذ الرواية منها إذا صح سندها، بخلاف كتاب آخر غير معتمد، فإنه لا يصح أخذ الرواية منه وإن كان ظاهر سندها الصحة، لأن الكتاب غير مأمون.

ومنها كون الحديث موجوداً في الكتب الأربعة ونحوها من الكتب المتواترة اتفاقاً، المشهود لها بالصحة. وهذا تفريع منه على صحة كل ما روي في الكتب الأربعة ونحوها كالخصال والمعاني وغيرهما، وهذا المبنى فاسد كما سنعرف.

ومنها كونه منقولاً من كتاب أحد من أصحاب الإجماع. وهذا فرع أن تصحيح كل الروايات التي رواها أحد أصحاب الإجماع، وسيأتي ما فيه.

ومنها كونه من روايات بعض الجماعة الذين وثّقهم الأئمة عليهم السلام، وأمروا بالرجوع إليهم، والعمل برواياتهم. وهذه القرينة على الحجية تختص بما رواه هؤلاء بشكل مباشر عن الأئمة عليهم السلام، أما إذا رووا روايات بواسطة أو وسائط فلا يكفي كون الراوي ثقة، أو وثّقه الإمام عليه السلام إلا إذا ثبتت وثاقة سائر الرواة.

ومنها كونه موافقاً للقرآن. وقد بيّنا أن هذه الموافقة لا تدل على صحة الرواية بمعنى صدورها، وإنما تدل على صحة المضمون، وفي هذه الحال يكون الإحتجاج بالكتاب نفسه.

ومنها كونه موافقاً للسنة المعلومة الثابتة. وحاله كسابقه.

ومنها كونه موافقاً للضروريات، لأنه راجع إلى موافقة النص

المتواتر. وفي عدّ هذا قرينة على الصدور كلام أيضاً، مع أن البداهة تكون هي الدليل حينئذ لا الرواية.

ومنها عدم وجود معارض. وهذا من أغرب القرائن كما لا يخفى.

ومنها عدم احتماله للتقية. وهذا كسابقه.

ومنها موافقته لفتوى جماعة من علمائهم. وهذا أغرب مما سبقه.

ثم ذكر قرائن أخرى يمكن معرفة وجه ضعفها مما سبق.

البحث الثاني: فيما هو المعتبر من أقسام الخبر الواحد:

قد أشرنا سابقاً إلى ما هو الحق فيما هو المعتبر من الأقسام، وقلنا إنه لا اعتبار بالقوي المجعول قسماً خامساً، ولا بالضعيف، كما أنه لا فرق في الاعتبار والحجية بين الحسان والموثقات والصحاح، وهو الذي يظهر من الشيخ في العدة، ولهذا عمل بأخبار رجال من أهل السنّة، ومن أهل مذاهب مخالفة لمذهب الإمامية، بل ادعى في بعض الأحيان إجماع الطائفة على العمل بأخبار جمع منهم. وسبب عدم الفرق المذكور، أن أدلة الحجية وخاصة السيرة العقلائية، تعتمد على مجرد وثاقة الراوي في نقله مع غض النظر عن سلوكياته الأخرى، وأعماله ومعتقداته. وليس منشأ عدم الفرق القول بالعدالة مع الاكتفاء بأصالة العدالة في المسلم حتى يناقش في هذا الأصل، علماً أنها لا تجري في الشخص غير المؤمن، ومع ذلك نجد الشيخ وكثيرين قد عملوا بأخبار غير المؤمن، فكيف يصح حمل كلامهم على أنه اعتماداً منهم على أصالة العدالة؟ نعم، لو أريد بالعدالة والوثاقة ما يكشفه ظاهر الحال لكفى.

وعليه، فالحق أن الموثقات **(والحسان كالصحاح)** كما هو الحال أيضاً **(عند بعض)** بل كثير من علمائنا ومحققيهم كالشيخ وآخرين **(و)** أما الخبر الضعيف فهو ليس حجة، وحتى يصير حجة **(يشترط الإنجبار باشتهار عمل الأصحاب بها عند آخرين كما)** أن هذا هو الحال **(في الموثقات وغيرها)** من غير الصحيح والحسان عند جمع من العلماء، مثل المحقق في المعتبر، والشهيد في الذكرى على ما حكاه عنهما الشهيد الثاني في درايته. إلا أنه خلاف التحقيق، إذ لا ضعف في الحسان والموثقات حتى تحتاج إلى الإنجبار بعمل المشهور. نعم، في خصوص

الخبر الضعيف، الذي يكون أحد رواته الواقعين في سلسلة السند، شخص عرف عنه الكذب أو الإشتباه وعدم الضبط، يمكن القول بالحاجة إلى الإنجبار بعمل المشهور، وهو محل خلاف بين العلماء. فمنهم من لم يعمل بالخبر الضعيف حتى وإن عمل المشهور به واستند إليه في الفتوى، ولكن المشهور انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور. ولا نريد بعمل المشهور مجرد أن تكون الفتوى الصادرة عن المشهور موافقة للخبر، بل نريد به أن يكون المشهور قد استند لهذا الخبر في الفتوى، وهو ما يسمى بالشهرة الإستنادية، ذلك أن الشهرة على أقسام: شهرة روائية وشهرة فتوائية. والأولى تعني أن تشتهر رواية بين الرواة والأصحاب بحيث يعرفها كلهم أو جلّهم. والثانية تعني أن تشتهر فتوى بين العلماء كلهم أو جلّهم بحيث يتوافقون على رأي واحد. وهذه الشهرة الفتوائية قسمان، فتارة تكون إستنادية، أي يستند المشهور فيما اتفقوا عليه من الرأي إلى رواية، وأخرى لا يستندون إليها، إما بأن لا يكونوا ملتفتين لها، أو بأن يكون لكل فرد منهم مستنده الخاص به المختلف عن الآخر. والشهرة الفتوائية عند بعض العلماء تكفي في الإنجبار وإن لم تكن إستنادية، لكنه خلاف التحقيق، لو أريد القول بالإنجبار. لأن نكتة الجابرية ترتكز على أننا نستكشف من المشهور عدم وجود ضعف في صدور الرواية، وإن كان هناك ضعف في الراوي، فإن الراوي المعتاد على الكذب، أو المعروف عنه الكذب قد يصدق، والراوي المعروف عنه عدم الدقة في النقل قد يكون دقيقاً في النقل في بعض الأحيان. فالإنجبار يعني أن الشهرة تكشف عن أن الراوي في هذا المورد قد صدق، وعلى أن غير الدقيق قد كان دقيقاً في هذا المورد. مع أننا في بعض الأحيان نحكم على رواية بالضعف لعدم ظهور وثاقة الراوي لا لظهور ضعفه. وهذا الإنجبار بهذا الملاك، لا يكون إلا إذا

لاحظ المشهور الخبر وعملوا به، أما إذا لم يعملوا به، أو لم يظهر لنا أنهم عملوا به فكيف لنا أن نستكشف ارتفاع الضعف عن الخبر.

كما أنه لو أريد البناء على الجابرية، فلا بد أن يكون المراد المشهور بين القدماء القريبين من عصر النص، المطلعين على الخصوصيات بحيث تكون قد وصلتهم بالتواتر والشياع جيلاً بعد جيل وإن لم ينصّوا عليها في كتبهم. وأما الشهرة بين المتأخرين دون أن يكون لها وجود في زمن المتقدمين القريبين من عصر النص، فإنها لا تفيد شيئاً. وهذا يعني أن لا قيمة لأي شهرة انعقدت بعد زمان المحقق الحلي.

شرط آخر في الإنجبار، على تقدير القول به، هو أن لا يكون المخالف للمشهور شخصية معروفة، تمنع من استكشاف ارتفاع الضعف، بحيث لو اطلع المشهور على ما يرفع الضعف لكان هو أولى منهم أو مثلهم بهذا الإطلاع. وهذا يعني أنه إما أن يكون المخالف غير محرز الوجود، أو غير معروف من هو، أو شخصية يحتمل في حقها احتمالاً معتداً به أن يكون قد خفي عنها ذلك الأمر، خاصة إذا لم تكن تلك الشخصية مطلعة على الخبر محل البحث.

هذا والإنصاف أن الشهرة بهذا المعنى جابرة لضعف الخبر، وفيما ذكرناه كفاية للدلالة على الوجه في ذلك، فكل البحث هو في الاستكشاف المذكور.

وقد ناقش الشهيد الثاني في درايته في تحقق شهرة معتد بها بين القدماء، مع قبوله بأنه على فرض وجودها فهي جابرة. ويرتكز في نقاشه على أنه قبل الشيخ الطوسي لا شهرة محققة، وبعد الشيخ لا شهرة أيضاً، بل هو اشتهار لآراء الشيخ الطوسي بين العلماء الذين اتبعوه. ومثل هذه الشهرة الناشئة عن تبعية لقول الشيخ، لا قيمة لها أكثر من قيمة قول الشيخ نفسه، وهو لا يكفي لجبر الضعاف.

لكن هذه الملاحظة من الشهيد الثاني في غير محلها، وفيها بعض التسرع، فهو أولاً رجم بالغيب، وثانياً لا بد من ملاحظة كل مورد على حدة لنرى هل إن الشهرة ناشئة من تبعية للشيخ الطوسي أم لها وجه آخر. مع أن الإنقياد إلى الشيخ لم يبدأ من زمن الشيخ ومن تلامذته المباشرين، بل تأخر عنه بعض الشيء، وبالتالي لا يصح القول عن تلامذة الشيخ والمعاصرين له بأنهم كانوا مقلّدين له، كما وصفهم بذلك الشهيد الثاني في درايته. أما ما ذكره عن عدم وجود شهرة قبل الشيخ الطوسي، فلا بد أن يكون مراده أنه لا يوجد عديد من الفقهاء المعروفين بحيث يمكن تحصيل شهرة قبل الشيخ، وهذا صحيح نسبياً، لكن بضم ما قبل الشيخ إلى ما بعده حتى زمان المحقق الحلي يتحقق المقصود. نعم ليس لنا أن نقتصر على خصوص شهرة حصلت بعد الشيخ، إذا لم نحرز رأي السيد المرتضى والشيخ المفيد وآخرين.

ومن العلماء من لا يعتد بآراء الشيخ ابن الجنيد وابن أبي عقيل، وهما من قدماء الفقهاء في مخالفة شهرة أو إجماع. وربما يكون السبب عدم أنس ابن الجنيد وابن أبي عقيل بأخبارنا كثيراً. أما الصدوق فإنه قد لا يعتد به جماعة من العلماء إذا خالف إجماعاً، لكن يعتد به إذا خالف شهرة، لأنه خبير بالأخبار، فلو كان هناك ضعف مرتفع عن خبر لعلم به كما يعلم به غيرهم، إلا إذا لم يكن مطلعاً على الخبر.

قاعدة التسامح في أدلة السنن:

(وقد شاع العمل بالضعاف في السنن) أي المستحبات، وتلحق بها المكروهات، لشمول المناط لها أيضاً، وهو ما عرف بينهم باسم قاعدة التسامح في أدلة السنن. وبالإجمال، فإذا كان مضمون الرواية استحباب فعل أو كراهته، فإنهم يأخذون بالرواية ويفتون بمضمونها من دون ملاحظة سند الرواية. وكذلك لو كان مدلولها وجوباً أو تحريماً وكانت

ضعيفة السند، فإنهم يأخذون من الرواية دلالتها على المحبوبية والمبغوضية، ويفتون بالإستحباب بدل الوجوب وبالكراهة بدل التحريم **(وإن اشتد ضعفها)** بل (و) إن **(لم ينجبر)** هذا الضعف. وهذا المعنى متفق عليه بين السنة والشيعة، على شرط عند بعضهم أن لا تكون موضوعة، كما حكي عن ابن حجر وآخرين. وينبغي أن يكون هذا الشرط محل وفاق أيضاً. وما ورد في بعض الروايات من إعطاء الثواب على العمل بالحديث «وإن لم نقله»، ليس دليلاً على شموله لحالة العلم بالوضع، بل هو في مقام بيان أنه لو عمل المرء بالحديث الذي لم يعلم ثبوته ولا عدمه، كان له ذلك الثواب، وإن كان المعصوم عليه السلام لم يقل ذلك واقعاً، وليست الروايات في مقام الوعد بالثواب مع العلم بالوضع كما لا يخفى.

(و) أما **(الإيراد)** على العمل بتلك القاعدة **(بأن إثبات أحد الأحكام الخمسة بما هذا حاله)** من الأخبار **(مخالف لما ثبت في محله)** من علم الأصول فهو إيراد **(مشهور)** عند العامة والخاصة **(والعامة مضطربون في التفصي عن ذلك. وأما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس بها)** أي بالأخبار الضعيفة **(في الحقيقة بل بحسنة)** هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها عنه عليه السلام أنه قال: **(من سمع شيئاً من الثواب)** على شيء فصنعه، كان له أجره وإن لم يكن على ما بلغه. ومثلها روايات أخرى بهذا المضمون تندرج تحت أخبار عرفت باسم أخبار «من سمع»، رواها الحر العاملي في وسائل الشيعة في مقدمات الجزء الأول من العبادات، **(وهي)** روايات كثيرة فيها. وليست كلها من الحسان حتى يقال كيف تستدلون بالأخبار الحسان على القاعدة، مع أنه عمل بها من لا يرى حجية الحسان ويلحقها بالأخبار الضعيفة، بل فيها المعتبر والصحيح، فاقتصار المصنف على الحسنة موهم لعدم وجود صحاح.

وهذه المسألة **(مما تفردنا)** نحن الإمامية **(بروايته)** فصرنا في حل من الإشكال، بخلاف العامة الذين لم يرووا تلك الروايات فاضطربوا في حل المشكلة. **(وقد بسطنا فيها الكلام في شرح الحديث الحادي والثلاثين من كتاب الأربعين)**، فراجع ما قاله هناك.

لكن التحقيق خلاف ما اشتهر بين العلماء لو صحت نسبة الشهرة إليهم، فإن العمل بالأخبار الضعاف الواردة في السنن لا يزيد عن الضعاف الواردة في الواجبات، فكما أنه لا يصح نسبة حكم الوجوب إلى الشريعة من خبر ضعيف لم ينجبر بعمل الأصحاب، كذلك لا يصح نسبة حكم استحبابي إلى الشريعة بمثل هذا الخبر، وهذا هو مقتضى القواعد في باب الأحكام الشرعية، من غير فرق بين كونها أحكاماً إلزامية أو غير إلزامية. وأخبار من سمع لا تساعد على البناء على الحكم الإستحبابي شرعاً، بل غاية ما تدل عليه ما يقرره العقل في باب الإنقياد، من أن من بلغه أن في عمل ما رضا الله سبحانه وتعالى فعمله رجاء ذلك الرضا، يستحق ثواباً على فعله، وبهذا يمكن للعامة أيضاً أن يتخلصوا من الإشكال إن كانوا يكتفون بالعمل رجاء المطلوبية. فنحن وإياهم سواء في أن القضية هي قضية رجاء كون الفعل مطلوباً لله تعالى. مع فارق أن تلك الروايات المعتبرة قد وعدت فاعل ذلك الفعل بنفس الثواب الوارد في الأخبار، وهو ما فيه شيء من المولوية، لأن العقل وإن قدّر استحقاق المنقاد للثواب لكنه لا يتدخل في تحديد مقداره، والروايات وعدت بثواب محدد إن نصّت عليه الأخبار الضعيفة، وهذا ما يبقى بحاجة لعلاج عند العامة. ولو كان العامة بصدد إثبات استحباب شرعي، لكانوا مثلنا في مشكلة لا تحلها أخبار من سمع كما عرفت. وفي القاعدة تفصيلات تراجع في علم الأصول.

الفصل الثالث

في اصطلاحات أخرى للحديث

الأقسام الأربعة أو الخمسة للخبر المتقدمة، أعني الصحيح وأخواته، تعتبر من أصول الأقسام، وما عداها يصطلح عليه بفروع الأقسام، لأن أياً منها لا بد وأن يرجع في نهاية الأمر إلى أحد تلك الأقسام الأصول، وإن كان الأوفق اعتبار أصول الأقسام اثنين، إما معتبرة وإما غير معتبرة.

ثم إن المصنف رحمه الله ذكر فيما سبق جملة من فروع الأقسام، وهنا تعرّض لجملة أخرى منها، نذكرها مع حفظ تسلسل الأرقام في هذه الأقسام.

القسم الثامن عشر: المعلل. قال: إن (**الحديث إن اشتمل على علة خفية**) سواء كانت (**في متنه أو**) كانت في (**سنده فمعلل**). وللمعلل إطلاقان على ما ذكره جملة من العلماء:

الأول: ما هو المتعارف في اصطلاح أهل الفقه والأصول، حيث يطلق على الحديث المشتمل على ذكر علة الحكم، كما في تحريم الخمر المعلل في النصوص بالإسكار، فيمكن حينئذ تعميم الحكم لكل مورد تتحقق فيه تلك العلة، بناء على أن هذا هو الحال في العلة المنصوصة، وفي القضية خلاف. نعم، لا بد من إحراز أن العلة

المذكورة في النص هي علة تامة، ولا يكفي احتمال كونها جزء العلة، وعلى هذا يكون الخلاف في العلة المنصوصة صغروياً لا كبروياً.

وعلى هذا الإطلاق تكون العلة ملحوظة بمعنى السبب.

الثاني: وهو الذي تكون فيه العلة للدلالة على ثغرة وعيب في الحديث سواء في المتن أو في السند، وهو اصطلاح أهل الحديث والدراية. وقد عرفه المصنف بما اشتمل على علة خفية في متنه أو سنده. ولا بد من إضافة قيد توضيحي، وهو أن يكون ظاهر الحديث السلامة من العلة. وإنما قلنا توضيحي لأن وصف العلة بأنها خفية، قرينة على أن الظاهر هو السلامة، وإلا لكانت العلة ظاهرة لا خفية.

قال في الدراية: «ومعرفة المعلل من أجل علوم الحديث وأدقها، وهو ما فيه من أسباب خفية غامضة قادحة في نفس الأمر، وظاهره السلامة بل الصحة، وإنما يتمكن من معرفة ذلك أهل الخبرة بطريق الحديث ومتونه، ومراتب الرواة. ويستعان على إدراكها بتفرد الراوي بذلك الطريق أو المتن الذي تظهر عليه قرائن العلة، وبمخالفة غيره له في ذلك مع انضمام القرائن التي تنبه العارف على تلك العلة من إرسال في الموصول، أو وقف في المرفوع، أو دخول حديث في حديث أو وهم واهم، أو غير ذلك من الأسباب المعللة للحديث، بحيث يغلب على الظن ولا يبلغ اليقين، وإلا لحقه حكم ما تيقن من إرسال وغيره، أو يتردد في ثبوت تلك العلة من غير ترجيح يوجب الظن فيتوقف» انتهى.

والأمثلة التي ذكرها في الدراية هي للمعلل في السند. ومن أمثلة المعلل في المتن، على ما ذكروه: تركيبه، أو مخالفته القواعد العربية، أو لدليل قاطع، أو لوقوع الإضطراب فيه من الراوي الواحد، فيدل على عدم ضبطه.

والمعلل عند الشهيد الثاني من أقسام الضعيف، وهو ما يحتاج إلى تنقيح. لأن الظن إن غلب على ثبوت العلة، فإما أن يكون الظن حجة بأن يكون واصلاً حد الاطمئنان، أو كان من الظنون التي ثبتت حجيتها شرعاً، كما لو أخبر الثقة بأن في ذلك الخبر علة، وكان إخباره عن حس، كما لو عرف أن المروي عنه لم يلق الراوي مثلاً، أو أخبر الثقة عن ولادة فلان في السنة الفلانية، ووفاة الآخر المروي عنه في السنة الفلانية بحيث يمتنع معه عادة أن يتلاقيا، فهذا الظن حجة، وإما أن لا يكون معتبراً.

والأول بحكم المتيقن، إذ العلة ثبتت بالحجة فيلحقه حكم المتيقن علته، وينطبق عليه عنوانها من إرسال ونحو ذلك، بلا حاجة إلى جعل المعلل قسماً مستقلاً، اللهم إلا إذا اختص المرسل بما كان الإرسال فيه واضحاً من الحديث، ولكن هذا لا يعني إلا أنه يخرج عن المرسل الاصطلاحي ولا يعني عدم شمول حكمه له، ويكون المظنون بحكم المتيقن.

وأما إذا لم يكن الظن حجة، مع كون الحديث ظاهر السلامة من العلة، وكان الرواة ثقاة يعتمد عليهم في نقلهم، واحتملنا عدم العلة، فإن العلة المظنونة حينئذ لا تضعف الخبر، ولا توجب دخوله في الضعيف.

ثم إنه ذكر في الدراية، أن هذه العلة عند الجمهور مانعة من صحة الحديث على تقدير كون ظاهره الصحة لولا ذلك، ومن ثم شرطوا في تعريف الصحيح سلامته منها، وأصحابنا لم يشترطوا ذلك، وحينئذ ينقسم الصحيح إلى معلل وغيره، وإن رد المعلل كما يرد الصحيح الشاذ، وبعضهم وافقنا على ذلك، والإختلاف في مجرد الاصطلاح. انتهى.

واعلم أن الشهيد الثاني قد عدّ المعلل من أقسام الضعيف كما عرفت، وكلامه الذي نقلناه في السطور في المقطع السابق مبني على مذهب الأصحاب، ولهذا قال: وحينئذ ينقسم.. أي فلا يدخل المعلل حينئذ في الضعيف، فيكون مقتضى كلام الأصحاب دخول المعلل في الصحيح، لكن الأولى عنده الدخول في الضعيف، واشتراط السلامة من العلة، فلا منافاة بين هذا الكلام وبين عدّ المعلل من أقسام الضعيف، كما توهمه المامقاني في تنقيحه، غايته أنه صحيح مردود. وكيف كان، فالأمر في الاصطلاح سهل. لكنك عرفت أن مجرد الظن بالعلة لا يكفي لتضعيف الخبر أو رده، إلا إذا علمت العلة، أو قام الظن المعتبر عليها.

ثم إن الشهيد الثاني في درايته زعم أن هذه العلة توجد في كتاب التهذيب متناً واستناداً بكثرة، وقال إن التعرض إلى تمثيلها يخرج إلى التطويل المنافي لغرض الرسالة. انتهى.

وعقّب عليه في تنقيح المقال، أن لازمه عدم جواز التعويل على شيء مما في التهذيب، إلا بعد فحص موجب للظن بانتفاء العلة في متنه وسنده، ولم يلتزم به أحد.

قلت: ما ذكره الشهيد الثاني حجة عليه وحده، كما أن كلامه لا يوجب علماً إجمالياً بالنسبة لغيره حتى يلزم بما ادعاه، بل على كل فقيه أن يشخّص بنفسه وجود العلة وعدمها، ومتى تمنع من العمل بالخبر على التفصيل الذي بيّناه، وبالتالي لا ضرورة لكي يلتزم أحد بما هو لازم كلام الشهيد الثاني حتى يعترض عليه بذلك. أما الشهيد نفسه، فهو لا يتحدث عن علم إجمالي بالنسبة إليه ليلزم منه عدم اعتماده على كل الكتاب، بل يتحدث عن موارد محددة مشخّصة عنده، لكنه لم يذكرها.

القسم التاسع عشر: المدرج. قال: **(وإن اختلط به)** أي بالحديث

(كلام الراوي فتوهم) السامع **(أنه منه)** أي توهم أن ذلك الكلام هو من الحديث **(أو نقل مختلفي الإسناد أو المتن بواحد)** أي بسند واحد أو متن واحد **(فمدرج)**، فهو على قسمين: فتارة مدرج المتن، وأخرى مدرج السند.

وقال الشهيد الثاني رحمه الله في تعريف المدرج بأنه ما أدرج فيه كلام بعض الرواة، فيظن لذلك أنه من الحديث، أو يكون عنده متنان بإسنادين، فيدرجهما في أحدهما، أي أحد إسنادي الحديثين، ويترك الآخر، أو يسمع حديثاً واحداً من جماعة مختلفين في سنده، بأن رواه بعضهم بسند ورواه غيره بغيره، أو مختلفين في متنه مع اتفاقهم في سنده، فيدرج روايتهم جميعاً على الاتفاق في المتن أو السند، ولا يذكر الاختلاف، وتعمد كل واحد من الأقسام حرام. انتهى.

فالمدرج على أقسام:

الأول: ما أدرج فيه كلام بعض الرواة، فيتوهم لأجله أن هذا الكلام جزء من الحديث، ويسمى مدرج المتن، ويعرف على ما في تنقيح المقال بوروده منفصلاً عن تلك الزيادة في رواية أخرى، أو بالتنصيص على ذلك من الراوي في محل آخر، أو بعض أئمة الحديث، أو باستحالة أن يقول المعصوم عليه السلام ذلك. انتهى.

أقول: إن وروده منفصلاً عن تلك الزيادة لا يوجب العلم ولا الظن بالإدراج، بل ربما يكون المتن الآخر هو الناقص. فالقضية تحتاج إلى إعمال جهد وتجميع القرائن. كما أنه إذا استحال أن يقول المعصوم عليه السلام ذلك، خرج من المدرج، لأنه لم يعد هناك ما يوجب التوهم، إلا إذا كان المراد استحالة لا تدرك إلا بعناية.

وقال في تنقيح المقال: قيل إنه قد وقع الإدراج فيمن لا يحضره الفقيه كثيراً. ومقصوده من ذلك الموارد التي يكثر فيها تذييل الرواية بتفسير بصيغة يعني. وهو قد يكون من الشيخ الصدوق، وقد يكون من أحد الرواة الواقعين في سلسلة السند.

الثاني: أن يكون عنده متنان بسندين، فيروي المتنين بأحد السندين، أو أحد المتنين بكلا السندين. ومنه ما إذا سمع من شيخه جزء الحديث ثم سمع بقيته من راوٍ آخر عن شيخه، فيروي الحديث كله بحذف الواسطة. وهذا الإدراج قبيح وقبحه من قبح التدليس.

الثالث: أن يسمع حديثاً واحداً من جماعة وقع الخلاف بينهم في سنده، فالبعض يدّعي أن سنده هو هذا، والبعض الآخر يدعي سنداً غيره، أو يسمع حديثاً متفقاً على سنده بينهم، مختلفين على متنه، فهذا يقول: هذا متنه، وذاك ينسب للسند متناً آخر، فيأتي الراوي ويروي روايتهم جميعاً، مظهراً الإتفاق بينهم في السند أو في المتن، ولا يذكر الخلاف فيه.

وتعمد ذلك كذب وتدليس، فهو حرام إلا فيما إذا سمع جزء الحديث من شيخه والباقي من راوٍ وقطع بأنه منه، فإنه إذا رواه حينئذ بما لا يدل على سماعه منه فليس فيه كذلك، وإن كان قد يناقش في حجية الخبر إذا عرف منه ذلك وعدمها.

وهذه هي الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف والشهيد الثاني.

وقد ذكر المامقاني في تنقيحه قسماً رابعاً وهو: ما إذا كان يعتقد بعض الرواة أن فلاناً الواقع في السند لقبه أو كنيته أو قبيلته أو بلده أو صنعته أو غيره هي كذا، فيوصفه بعد ذكر اسمه بوصفه أو يعتقد معرفة

من عبّر عنه في السند ببعض أصحابنا ونحوه، فيذكر اسمه بدل ذلك. انتهى.

أقول: هو وإن كان من المدرج، لكنه ليس من المدرج المحرم على تقدير العمد، فإن الراوي إذا عرف الشخص المروي عنه أو الواقع في السند، وعرف لقبه أو كنيته أو خصوصية من خصوصياته ودل عليه بها، فليس في هذا ما يعاب به على الراوي حينئذ.

القسم العشرون: المدلس، وهو أن يكون التدليس في الإسناد أو في السند، وهو على أنحاء:

فإن الحديث قد يكون فيه عيب في الإسناد، فيعمل الراوي على إخفائه، عمن لقيه **(أو)** عاصره و**(أوهم السماع ممن لم يسمع منه)** ممن لاقاه أو عاصره، من دون أن يصرح بالسماع، فإنه لو صرح به وهو لم يسمع منه لدخل في الكذب، فلا يقول حدثنا وأخبرنا، بل يقول: فلان، أو عن فلان، أو حدث فلان، ونحو ذلك من العبائر التي توهم السماع المباشر ولا تدل عليه صراحة. وبالجملة يروي ويخفي هذا العيب، وهو الإرسال في المثال، أو تبديل المروي عنه الضعيف.

وكذلك لو روى عن شيخه الذي أخبره بحيث يكون صادقاً في ذلك، لكنه لا يذكر من روى عنه شيخه لضعفه مثلاً، فيحذفه ويكمل السند ليصح الحديث. فهذان قسمان يروي الراوي فيهما مع التستر على العيب في الإسناد بإيهام السلامة من العيب. وكلاهما تدليس محرم.

وقد يكون العيب في المشايخ، فيحاول الراوي إخفاءه **(أو)** تضييعه، يريد إيهام خلافه كالراوي الذي **(تعدد شيخه)** فلا يحب أن يعرف الشيخ الذي روى عنه بسبب ضعف فيه مثلاً، أو لغرض من

الأغراض، فيخفيه **(بإيراد ما لم يشتهر من ألقابه مثلاً)** أو يكنيه بإسم من أسمائه، أو كنية كان يكنّى بها لكنه غير معروف بذلك الإسم وتلك الكنية، أو ينسبه إلى بلد أو قبيلة غير معروف بهما ، أو يصفه بما لا يعرف به، وبالجملة يذكره بما لا يعرف عنه ذلك **(فـ)** هذا كله يسمى بالتدليس، ويسمى الخبر المشتمل عليه بالـ **(مدلّس)**.

فالتدليس تارة يكون في الإسناد، وهو على قسمين كما عرفت، وأخرى في المشايخ فتصير الأقسام ثلاثة. وأمر القسم الثالث أخف ضرراً من الأول على ما ذكره الشهيد الثاني في درايته «لأن ذلك الشيخ مع الإعراب به إما أن يعرف يترتب عليه ما يلزمه من ثقة أو ضعف، أو لا يعرف فيصير الحديث مجهول السند، فيرد لكن فيه تضييع للمروي عنه، وتوعير لطريق معرفة حاله، فلا ينبغي للمحدث فعل ذلك».

وقال الشهيد الثاني: «ونقل أن الحامل لبعضهم على فعل ذلك كان منافرة بينهما اقتضته، ولم يسع له ترك حديثه صوناً للدين وهو عذر غير واضح». وتعليق الشهيد في محله، فإنه لو كان يريد حفظ الحديث فدلس بعدم الإشارة إلى اسمه صريحاً، وجعله في سلك المجهولين فقد ضيّع الحديث، من دون ما يوجب ذلك، ومن دون ضعف في السند والراوي، وإنما حتى لا يعرف عنه أنه يروي عنه تكبراً وغروراً. أما إذا كانت المنافرة لأمر ديني وضعف في المروي عنه، فلا يبقى أي إشكال، لكن كان عليه أن ينقل الرواية كما هي بسندها، ويترك للمتلقي تقدير السند وحجيته. وأما القسم الأول من التدليس فمذموم جداً على ما ذكره الشهيد في الدراية «لما فيه من إيهام اتصال السند مع كونه مقطوعاً، فيترتب عليه أحكام غير صحيحة، حتى قال بعضهم: التدليس أخو الكذب».

واعلم أننا قيّدنا القسم الأول بأن يكون المروي عنه ممن لاقاه أو عاصره الراوي لأجل أنه لولا ذلك لعلم الإرسال، ولم يخف العيب، فلا تدليس إلا أن تكون الملاقاة محتملة في حقه، وهذا المقدار كاف في اعتباره تدليساً. وقيد تعدد الشيوخ في القسم الثالث واضح، إذ لو لم يكن له إلا شيخ واحد يروي عنه، لانتفى التمويه إلا أن يكون التعدد محتملاً في حقه، فالتمويه حيث كان موجباً لاحتمال كون المروي عنه غير الشيخ المذكور يكون فيه تدليس، ولذا لم يشترط الشهيد الثاني في درايته تعدد الشيوخ.

ثم لو صرّح المدلّس بالتدليس وأبان ما أخفاه، فهل تقبل سائر أحاديثه أم ترد، ويعتبر التدليس جرحاً له؟ منهم من رد مطلقاً لأجل الضرر المترتب على التدليس حيث أوجب وصل المقطوع واتصال المرسل، وقد يترتب عليه أحكام شرعية كانت منتفية لولاه، وهذا جرح واضح. وقيل لا يجرح بذلك بل بما علم فيه التدليس فقط، وإلا فلا، لأن المفروض كونه ثقة من دون التدليس، والتدليس ليس كذلك بل تمويه.

وفصّل الشهيد الثاني بأن نلاحظ أخبار المدلّس، فإذا كانت رواياته تقتضي الإتصال صراحة كأن يقول: حدثنا، وأخبرنا، فإنها تقبل، وأما الأخبار التي يرويها بحيث يحتمل فيها التدليس فلا تسمع بل حكمه حكم المرسل. وسبب هذا التفصيل أنه عندما يقول حدّثنا، وأخبرنا فهو على وثاقته والتدليس لا يسقط عدالته، فيؤخذ بنصه لأن الاحتمال الموجود في قوله أخبرنا هو الكذب لا التدليس، والمفروض نفيه بإحراز عدالته التي لم يضر بها التدليس، لكن عندما يقول: «قال، وعن»، فإن تدليسه السابق يوجب الريبة في إسناده فيكون مورد التهمة، فلا نستطيع التمسك بأصالة عدم التدليس. قال الشهيد: «ومرجع هذا إلى أن التدليس غير قادح في العدالة، لكن تحصل الريبة في إسناده، لأجل الوصف، فلا يحكم باتصال

سنده إلا مع إتيانه بلفظ لا يحتمل التدليس بخلاف غيره ـ أي غير المدلّس ـ فإنه يحكم على سنده بالاتصال عملاً بالظاهر حيث لا يعارض».

أقول: إن فرض أن التدليس لا يقدح في الوثاقة، ولا في العدالة فلا يكفي التدليس مرة واحدة حتى ترد أخبار المدلّس التي يحتمل فيها التدليس، بل لا بد أن يكثر منه ذلك بحيث يسقط الظهور في الاتصال فيما ظاهره الاتصال، وهكذا. فلا بد من التفصيل أيضاً بين ما إذا كان التدليس متكرراً إلى حد إلغاء الظهور المشار إليه أم لا. على أن التدليس قد يكون مضراً بالعدالة والوثاقة فيما إذا كان المدلّس يعلم بالضرر المترتب على تدليسه، وأن المتلقي سيأخذ بالسند الظاهر في الاتصال ويبني عليه، مع أنه مرسل مثلاً.

القسم الواحد والعشرون: المقلوب. فالحديث قد يرد بطريق فيرويه الراوي بطريق آخر مغاير له مغايرة جزئية **(أو)** كلية، وذلك فيما إذا **(بدل)** الراوي **(بعض الرواة)** وهي المغايرة الجزئية **(أو كل السند)** وهي المغايرة الكلية **(بغيره)** سواء كان التبديل **(سهواً)** من الراوي **(أو للرواج)** أي ليروّج الحديث بحيث يكون أجود من واقعه الأصلي ليرغّب فيه الناس **(أو)** كان الغرض **(الكساد)** فيما إذا كان السند المبدل إليه أسوأ من واقعه الأصلي كي يرغب عنه، **(فـ)** هذا الحديث الذي يقع في سنده تبديل يقال له الـ **(مقلوب)**. وهذا القلب قبيح حرام مع العمد، لاندراجه في الكذب.

ومثّل الشهيد الثاني للمقلوب بحديث يرويه محمد بن أحمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن عيسى، قال: وكثيراً ما يتفق ذلك في إسناد التهذيب، ومثله محمد بن أحمد بن يحيى عن أبيه أحمد بن محمد بن يحيى عن محمد بن يحيى فيقلب الاسم.

وقد يقع القلب في المتن، بإبدال لفظ بآخر، أو جملة بأخرى، أو بتقديم المتأخر، أو بتأخير المتقدم، ونحو ذلك. ومثلوا لذلك بحديث السبعة الذين يظلهم الله في أرضه، ففيه رجل تصدق بصدقة أخفاها حتى لا يعلم يمينه ما تنفق شماله، فهذا مما انقلب على بعض الرواة، وإنما هو: حتى لا يعلم شماله ما ينفق يمينه كما ورد في الأصول المعتبرة على ما قيل. وهذا القلب قد يقع سهواً، وقد يكون عمداً. وقد يكون من خطأ النساخ فلا يكون من المقلوب، بل قد لا يكون القلب السهوي من المقلوب بناء على أنه تعمد الراوي لذلك.

القسم الثاني والعشرون: المضطرب: وهو على ما فسره الشهيد الثاني في «درايته» ما اختلف الراوي الواحد أو الأزيد فيه متناً أو سنداً، فيروى مرة على وجه وأخرى على وجه آخر مخالف له. وإنما يتحقق الوصف بالاضطراب مع تساوي الروايتين المختلفتين في الصحة وغيرها، بحيث لم تترجّح إحداهما على الأخرى ببعض المرجحات. أما لو ترجحت إحداهما على الأخرى بوجه من الوجوه، كأن يكون راويها أحفظ أو أضبط أو أكثر صحبة للمروي عنه ونحو ذلك من وجوه الترجيح، فالحكم للراجح فلا يكون مضطرباً.

ويقع الاضطراب في السند بأن يرويه الراوي تارة عن أبيه عن جده مثلاً، وتارة عن جده بلا واسطة، وثالثة عن ثالث غيرهما كما اتفق ذلك في رواية أمر النبي ﷺ بالخط للمصلي سترة حيث لا يجد العصا. ويقع في المتن دون السند كخبر اعتبار الدم عند اشتباهه بالقرحة بخروجه من الجانب الأيمن، فيكون حيضاً أو بالعكس، فقد رواه في الكافي بالأول، وكذا في التهذيب في كثير من النسخ، وفي بعضها بالثاني، واختلفت بسببه الفتوى حتى من الفقيه الواحد، مع أن الاضطراب يمنع

من العمل بمضمون الحديث مطلقاً. . إلى أن قال: وأما تسمية صاحب البشرى ـ يريد ابن طاووس ـ مثل ذلك تدليساً، فهو سهو واصطلاح غير ما يعرفه المحدثون. انتهى.

أقول: ما ذكره الشهيد من أن الاضطراب يمنع من العمل بالخبر لا يصح على إطلاقه، إذ قد لا يوجب الاضطراب في السند ضعفاً، لأنه قد يكون السند صحيحاً على اختلاف وجوهه التي روي بها متن الحديث. كما أن الحكم المستفاد من المتن قد لا يختلف مع اضطراب المتن، اللهم إلا أن يقال: إن الاضطراب يكشف عن أننا لا نستطيع الوثوق بالرواية حينئذ لعدم جريان أصالة عدم الخطأ في النقل، فإذا نقل السند بأنحاء مختلفة مضطربة فقد يكون مروياً بسند آخر لم يتذكره الراوي، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا أصالة عدم الخطأ في النقل وهي لا تجري هنا. لكن هذا القول غير صحيح، لأنه بعد فرض أن الراوي موثوق به وبنقله، ولما كان الاضطراب بمجرده لا يكفي لزوال الثقة خاصة مع كون الأسانيد المترددة معتبرة، فلو كان هناك احتمال آخر للسند لم يذكره لكان عليه الإشارة إليه، فالإحتمال يبقى مندفعاً بأصالة الوثاقة وأصالة عدم الخطأ، إلا إذا كان يكثر من الراوي ذلك بحيث قد لا يتذكّر أنه نسي شيئاً. نعم إذا كان المأخوذ في معنى الاضطراب الإختلاف في اعتبار السند أو الحكم المستفاد من المتن، بحيث لو لم يكن كذلك لم يصح وصفه بالاضطراب، وإن اختلف السند أو المتن لصح ما ذكره الشهيد الثاني، لكن حكى صاحب المعالم في المنتقى عن والده ما يدل على أن المضطرب شمل ما صح السند معه على كل تقدير.

وإذا تأملت كلام الشهيد الثاني تجد خلطاً بين الاضطراب وبين اختلاف النسخ وهذا غير ذاك، إذ لا بد في الاضطراب أن يكون مستنداً إلى الراوي.

واعلم أن الإضطراب في السند لا يشترط فيه أن يقع على ثلاثة وجوه، بل قد يقع على ثلاثة كما مثل الشهيد الثاني، وقد يقع على اثنين أيضاً، أو أكثر من ذلك. وما ذكره الشهيد الثاني فإنما هو من باب التمثيل لا الإشتراط كما فهمه ولده في المنتقى، فاعترض عليه بأنه صرح في كتبه الفقهية بأن رواية الراوي عن المعصوم تارة بواسطة وأخرى من دونها، اضطراب في السند يمنع من صحته، وهو يقتضي الإكتفاء بوقوع الإختلاف على وجهين.

لا يقال: إن ظاهر الشهيد الثاني في الدراية الإشتراط لأنه في مقام بيان الإصطلاح وتحديده، والتمثيل بمثابة التعريف، فلو كان الاضطراب يحصل بالوجهين لم يكن داع لذكر الوجه الثالث حينئذ.

لأنه يقال: إنه أراد التمثيل بأمر يكثر وقوعه، وبأبرز حالات الاضطراب، ولم يرد الحصر. والداعي في المثال لذكر الوجه الثالث واضح، لأنه يحكي واقع أمر جرى. والتمثيل في مقام التعريف لا يفيد الحصر بأي وجه من الوجوه.

واعلم أيضاً أنه لا يكفي أن يروي الراوي الرواية مرة بواسطة وأخرى من دونها، حتى نحكم عليها بالاضطراب في السند، إذ يمكن أن يكون الراوي قد وصله الخبر بطريقين: أحدهما بواسطة والآخر من دونها، وقد نبّه عليه في المنتقى.

القسم الثالث والعشرون: المصحف. فإن الراوي والناسخ أحياناً قد يقع منهما تصحيف، وهو إما في مقام البصر **(أو)** في مقام السمع، وعلى التقديرين إما أن يكون قد **(صحف في السند أو المتن ف)** هذا هو الـ **(المصحف)** من الحديث. فالمصحف ما غير بعض سنده أو متنه بما يشابهه أو يقرب منه، نتيجة التباس في السماع أو في قراءة الاسم. ثم إن التصحيف قد يكون في اللفظ وقد يكون في المعنى.

قال الشهيد الثاني في الدراية: وهذا فن جليل إنما ينهض بأعبائه الحذاق من العلماء. والتصحيف يكون في الراوي كتصحيف مراجم أبو العوام بمزاحم، وحريز بجرير، وبريد بيزيد، وغير ذلك. وفي المتن كحديث من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال، صحّفه بعضهم بالشين، ورواه كذلك، أي شيأ بدل ستاً .. ومقام التصحيف إما البصر أو السمع، والأول كما مثل متناً وسنداً، لأن هذين التصحيفين يعرضان للبصر لتقارب الحروب لا للسمع، إذ لا يلتبس عليه مثل ذلك. والثاني مثل تصحيف بعضهم عاصم الأحول بواصل الأحدب، فإن ذلك لا يشتبه في الكتابة على البصر وأشباه ذلك. والتصحيف يكون في اللفظ كما ذكر، وفي المعنى كما حكي عن أبي موسى محمد بن المثنى العنزي أنه قال: نحن قوم لنا شرف، نحن من عنزة صلى إلينا رسول الله ﷺ. يريد بذلك ما روي أنه ﷺ صلى إلى عنزة، وهي حربة تنصب بين يديه سترة، فتوهم أنه ﷺ صلى إلى قبيلتهم، وهو تصحيف معنوي عجيب. انتهى.

والمعنوي يكون مقامه الذهن والفهم. ثم إن المقلوب قد يكون من المصحف كما بيّنا فيما سبق.

القسم الرابع والعشرون: (و) هو المتفق والمفترق، وقد خصصه المصنف بقوله (**الراوي إن وافق في اسمه واسم أبيه**) راو (**آخر فهو المتفق والمفترق**). فلا يكفي مجرد التوافق في إسم الراوي من دون التوافق في إسم الأب. وذكر في تنقيح المقال أن صريح آخرين الإكتفاء بالتوافق باسم الراوي فقط، وظاهر الشهيد الثاني في درايته على ما حكي عنه اشتراط التوافق في إسم الجد أيضاً.

وإنما سمي بهذا الاسم لأنهما متوافقان في الأسماء، مختلفان في

المسميات. وظاهر المصنف عدم اشتراط التوافق في جميع أسماء رواة الرواية، بل يكفي اتفاق راويين من السند، كما أن ظاهره عدم اشتراط توالي الراويين في الاسم. وهذا ظاهر غيره أيضاً. وكيف كان، فالأمر سهل. إلا أن البحث في المبدأ مفيد في باب المشتركات، حتى لا يظن أنهما شخص واحد.

القسم الخامس والعشرون: المؤتلف والمختلف. فقد تختلف أسماء الرواة لفظاً **(أو نطقاً)** لكن تتفق جميعها أو بعضها **(خطّاً فهو المؤتلف والمختلف)** مثل جرير وحريز **(أو)** بريد ويزيد، ومثل بنان وبيان، حنان وحيان، بشار ويسار، خيثم وخثيم، الحناط والخياط، وأمثلة ذلك كثيرة. وأكثر ما يقع التصحيف البصري في أمثال ذلك. وهذا النوع من الروايات منتشر بكثرة على ما ذكره في تنقيح المقال.

وللمختلف إطلاق آخر، وهو بلحاظ المعنى، ولكنه لا يطلق على خبر واحد إلا بالقياس إلى آخر، فالأخبار المتعارضة تعتبر من الأخبار المختلفة سواء أمكن الجمع بينها أم لم يمكن فتساقطت. وبهذا المعنى ألّف الشيخ الطوسي كتاب الإستبصار فيما اختلف من الأخبار.

القسم السادس والعشرون: **المتشابه**، وهو ما إذا كان الاتفاق **(في إسمه)** أي إسم الراوي **(فقط والأبوان مؤتلفان)** مثل محمد بن عَقيل ومحمد بن عُقيل **(فهو المتشابه)** في السند.

ومنهم من عرف المتشابه في السند بما اتفقت أسماء سنده خطاً ونطقاً، واختلفت أسماء آبائهم نطقاً مع الإختلاف خطاً أو بالعكس، بأن يكون الاتفاق المذكور في أسماء الآباء والاختلاف في أسماء الأبناء.

وقد يكون المتشابه في المتن، ويقابله المحكم، وهو (أي المتشابه) ما كان للفظه معنى غيره راجح.

القسم السابع والعشرون: رواية الأقران (و) هو إن **(وافق)** الراوي **(المروي عنه في السن)** وهذه هي رواية الأقران بحسب العمر، أي يكون قد روى عمن هو قرينه في عمره **(أو في الأخذ عن الشيخ ف)** هذه **(رواية الأقران)** بحسب التلمذة والسماع من الشيخ.

القسم الثامن والعشرون: المدبج، وهو ما إذا روى كل من القرينين عن الآخر، فهو من رواية الأقران لكنه أخص منه مطلقاً، إذ يشترط فيه أن يروي كل قرين عن قرينه، بينما رواية الأقران بالمعنى الأعم يكفي فيها أن يروي أحد القرينين عن الآخر، سواء روى عنه قرينه أم لم يرو.

قيل: «وفائدة هذا النوع أن لا يظن الزيادة في الإسناد أو إبدال عن بالواو».

القسم التاسع والعشرون: وقد لا يقارن الراويان أحدهما الآخر، بل يكون أحدهما متقدماً **(أو)** لاحقاً للآخر، سواء من حيث السن أو من حيث التلمذة، فإن **(تقدم)** الراوي **(عليه)** أي على المروي عنه **(في أحدهما ف)** تكون الرواية حينئذ من **(رواية الأكابر عن الأصاغر)**، كرواية الصحابي عن التابعي، ومنه رواية الآباء عن الأبناء. ويقال له القسم الخاص من رواية الأكابر عن الأصاغر. وقد يدرج في رواية الأكابر عن الأصاغر ما إذا كان الراوي أكثر علماً من المروي عنه، وإن كان متأخراً عنه في السن والتلمذة. وقد يجعل منه التقدم بالنسب كالهاشمي يروي عن غير الهاشمي، ولا ينبغي أن يكون منه.

وإن كان لاحقاً له كرواية الأبناء عن الآباء، أو التلميذ عن شيخه، فهذا لم يخص باسم معين لتعارفه بين الناس وانتشار نوعه، ولكونه على وفق الطبع، وإن شئت لك أن تسميه رواية الأصاغر عن الأكابر.

وعلى ما ذكره المصنف، يمكن أن تكون الرواية الواحدة من رواية الأقران ومن رواية الأكابر عن الأصاغر، كما لو كان متقدماً عليه في السن لكن كان قرينه في التلمذة، فهو من حيث السن من رواية الأكابر عن الأصاغر، ومن حيث التلمذة من رواية الأقران. أو بالعكس بأن كان متقدماً عليه في التلمذة وقرينه في السن.

ولا بأس بهذه المناسبة أن نتعرف على مصطلح الطبقات:

والطبقة هي، على ما عرّفها جماعة: جماعة من الرواة اشتركوا في السن، ولقاء المشايخ، وتستفاد معرفتها من تكرار النظر، ومراجعة الأسانيد، والتأمل فيها، حيث ترد الأسماء مفصّلة ومجملة.

فالطبقة على هذا التعريف إتفاق في السن والتلمذة. لكن هذا ليس المعنى المتداول عند استخدام الطبقة، بل الملحوظ فيها لقاء المشايخ، حتى مع التفاوت في السن. وإن كان التفاوت في السن قد يسمح أحياناً لشخص أن يكون في طبقتين، وليس هذا مستهجناً، كما أنه موافق لما ذكروه في الطبقات. مع أن أهمية الطبقات هي معرفة من روى عن فلان، ومن روى عنه فلان. وهذا لا يحتاج إلا إلى معرفة التلمذة لا السن. ومجرد أن سن هذا يسمح له بأن يكون قد التقى بالشيخ الفلاني، لا يعني أنه من طبقة من روى عن الشيخ الفلاني ما لم يثبت ذلك في الأسانيد المعتبرة الواردة.

القسم الثلاثون: الناسخ والمنسوخ. فإنه كما في الكتاب الكريم ناسخ ومنسوخ، كذلك في الحديث. ولكن الظاهر أن هذا القسم لن يقع إلا في أحاديث الرسول ﷺ، على تقدير وقوعه في الأحكام الشرعية، نعم وقوعه في الأحكام التدبيرية ممكن، بل واقع. والناسخ ما دل على رفع حكم شرعي سابق، والمنسوخ هو الحكم المرفوع. وطريق معرفته

إما النص عن النبي ﷺ مثل قوله ﷺ: كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»، وإما نقل الصحابي مثل: كان آخر الأمر من رسول الله ﷺ أنه ترك الوضوء مما مسّته النار. وهذا لا يكون مفيداً للنسخ إلا إذا كانت عادة الرسول الوضوء من ذلك، أو كان الوضوء منه مستحباً، فإذا أعرض عنه كلية دل هذا على أنه ليس مستحباً، وهذا غير واضح من المثال المذكور، أما مجرد أنه كان مباحاً ثم تركه، فهذا ليس نسخاً. وإما التاريخ فإن المتأخر ينسخ المتقدم. ولكن هذا الأخير لا يشكل ضابطة صحيحة فقد يكون المتأخر مخصصاً للمتقدم، فلا بد من التدقيق، وفي التمييز بين النسخ والتخصيص أو التقييد.

القسم الواحد والثلاثون: الموضوع، وهو الكذب المختلق المصنوع، وهو شر أقسام الضعيف، ولا تحل روايته لعالم إلا مبيناً لحاله. ويعرف بإقرار واضعه، وقد يعرف بركاكة ألفاظه، وبالوقوع على غلطه. كذا في بداية الدراية، لكن لا يخفى أن الركاكة في اللفظ بمجردها لا تدل على الوضع، فقد يكون ذلك ناشئاً من ضعف في الراوي الذي يعتمد النقل بالمعنى.

وللوضع أسباب متعددة منها أن يكون تقرباً من السلطان، وقد يكون التكسب، وقد يكون السبب الدس على الإسلام وتضييع الحق، وهو كثير في أبواب العقائد، وأقل منه في الفقه ليكون نصرة لمذهب على آخر. وقد يكون جهلاً، ظناً أن في ذلك توجيهاً للناس نحو العبادات، وهذا الأخير كثيراً ما يقع في روايات الفضائل. ومن غرائب الوضع أن يبنى على جواز الكذب فيما يعتقد أنه حق، مثل أن يضع رواية تناسب مذهبه الذي يعتقد صحته، وقد نسبت هذه الطريقة للكرامية والخطابية.

ومن طرائف الوضع ما حكاه في البداية مما اتفق لأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين في مسجد الرصافة حيث دخلا المسجد فسمعا قاضياً يقول: أخبرنا أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين عن عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس أنه ﷺ قال: من قال لا إله إلا الله خلق الله من كل كلمة طيراً منقاره من ذهب، وريشه من مرجان. وأخذ في سرد قصة طويلة، فأنكرا عليه الحديث فقال: أليس في الدنيا غيركما إسمه أحمد ويحيى؟.

واكتشاف الأحاديث الموضوعة من الأبحاث الجليلة، خاصة في المجال العقائدي والمذهبي، لأن خلافات المسلمين فيما بينهم لم تنشأ إلا من الأحاديث الموضوعة.

وهناك أقسام أخرى للحديث، نقتصر على هذا المقدار منها لقلة الفائدة من التعرض لها، وإنما هي في أغلبها مجرد مصطلحات، والأساس هي أمهات الأقسام التي تقدم ذكرها.

الفصل الرابع

في علامات التوثيق والتضعيف

البحث الأول: وهو بمثابة مقدمة: شروط العمل بالخبر الواحد

تمهيد:

قال الشهيد الثاني في البداية: إن معرفة من تقبل روايته ومن ترد من أهم أنواع علم الحديث، وأتمها نفعاً وألزمها ضبطاً وحفظاً، لأن بها يحصل التمييز بين صحيح الرواية وضعيفها، والتفرقة بين الحجة واللاحجة، ولذا جعلوا مصلحته أهم من مفسدة القدح في المسلم المستور، وإشاعة الفاحشة في الذين آمنوا اللازمين لذكر الجرح في الرواة، وجوّزوا لذلك هذا البحث. ووجه الأهمية ظاهر، فإن فيه صيانة الشريعة المطهّرة من إدخال ما ليس منها فيها، ونفياً للخطأ والكذب عنها، وقد روي أنه قيل لبعض العلماء: أما تخشى أن يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم خصماءك عند الله يوم القيامة؟ فقال: لئن يكونوا خصمائي أحب إلي من أن يكون رسول الله ﷺ خصمي، يقول لي: لمَ لمْ تذب عن حديثي.. وقد ادّعى غير واحد من الأواخر الإجماع على استثنائه من حرمة الغيبة، واستدلوا على ذلك مضافاً إلى أهمية مصلحة حفظ

أحكام الله تعالى عن الضياع من مفسدة الغيبة، بالأخبار الواردة عنهم عليهم السلام في ذم جملة من الرواة وبيان فسقهم وكذبهم، ونحو ذلك، فالجواز مما لا شبهة فيه بل هو من فروض الكفايات كأصل المعرفة بالحديث، نعم يجب على المتكلم التثبت في نظره وجرحه لئلا يقدح في بريء غير مجروح بما ظنه جرحاً، فيجرح سليماً ويسم بريئاً بسمة سوء يبقى عليه الدهر.. فقد أخطأ في ذلك غير واحد، فطعنوا في أكابر من الرواة استناداً إلى طعن ورد فيهم له محمل، كما لا يخفى على من راجع كتب الرجال المبسوطة. وينبغي للماهر في هذه الصناعة، ومن وهب الله له أحسن بضاعة تدبر ما ذكروه، ومراعاة ما قرروه، فلعله يظفر بكثير مما أهملوه، ويطلع على توجيه في المدح، والقدح قد أغفلوه كما اطلعنا عليه كثيراً، ونبهنا عليه في مواضع كثيرة وضعناها على كتب القوم، خصوصاً مع تعارض الأخبار في الجرح والمدح، فإنه وقع لكثير من أكابر الرواة، وقد أودعه الكشي في كتابه من غير ترجيح، وتكلم من بعده في ذلك فاختلفوا في ترجيح أيهما على الآخر، اختلافاً كثيراً، فلا ينبغي لمن قدر على البحث تقليدهم في ذلك، بل ينفق ما آتاه الله تعالى، فلكل مجتهد نصيب، فإن طريق الجمع بينها ملتبس على كثير حسب اختلاف طرقه وأصوله في العمل بالأخبار الصحيحة، والحسنة والموثقة وطرحها أو بعضها. انتهى.

إذا عرفت هذا نقول: يشترط في الراوي حتى تصير روايته معتبرة، من حيث هي روايته، مع غض النظر عن عمل المشهور بها أو إعراضه عنها، مجموعة أمور اتفق على بعضها واختلف في بعضها الآخر، ونحن ذاكرون لها مع الخلاف فيها، وبيان الراجح منها:

الشرط الأول: الإسلام على المشهور. وعن البداية اتفاق أئمة

الحديث والأصول الفقهية عليه، فلا تقبل رواية الكافر سواء كان من أهل القبلة أم لا. وذكر في تنقيح المقال أن القسم الثاني محل اتفاق، وأن الأول فيه خلاف، فعن أبي الحسين من العامة قبول روايته إن كان مذهبه تحريم الكذب، وعدم القبول إن لم يكن مذهبه ذلك..

وقد استدل على هذا الشرط بوجوه:

منها: ما عن البداية وغيره من وجوب التثبت عند خبر الفاسق، فيلزم عدم اعتبار خبر الكافر بطريق أولى، إذ عنوان الفاسق يشمل الكافر. وهذا الدليل يشار به إلى قوله تعالى: «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا».

وفي هذا الدليل تهافت، أشار إليه في تنقيح المقال، فإن الأولوية تعني عدم شمول الدليل له ابتداء، وإنما استدللنا على حكمه بالأولوية، بينما يجعله فيما بعد من مصاديق الفاسق، المنصوص عليه في الآية.

ويمكن دفعه بإمكان فرض الأولوية حتى مع الشمول، لأن المراد حينئذ الأولوية في الشمول، وليس المراد التمسك بمفهوم الموافقة، حتى يقال إنه ينافي أن يكون منصوصاً عليه في المنطوق. فإذا دلت الآية على وجوب رد خبر الفاسق فإن الكافر من أظهر مصاديق الفاسق.

إلا أن الإستدلال ـ مع ذلك ـ غير صحيح، لأن الآية لم تدل على وجوب رد خبر الفاسق مهما كان فسقه، حتى يكون الكافر مشمولاً بالآية، بل دلت على رد خبر من كان فاسقاً في مجال الإخبار والنقل، أي من لا يتورع عن الكذب في نقله. وليس كل فاسق كذلك، كما أنه ليس كل كافر كذلك، سواء كان من أهل القبلة أم كان غيرها. فقد يكون الراوي صادقاً في رواياته وإخباراته، يتورع عن الكذب كعادة أخلاقية مع

غض النظر عن مذهبه، من غير فرق بين من كان مذهبه سليماً أم غير سليم، ولا بين من كان الكذب محرماً في دينه أو غير محرم. نعم يمكن الوقوف عند مذهب يحرّض على الكذب ولا يظن بوجود هكذا مذهب، بل لا يظن بوجود مذهب يبيح الكذب، حتى أن المذاهب الوضعية غير الدينية لا تبيحه.

فلا حاجة بنا لبحث ما إذا كانت العدالة يمكن فرضها في المذاهب الباطلة، والمعتقدات الخاطئة أم لا يمكن فرضها. وهو المسلك الذي سلكه في تنقيح المقال في رد الإستدلال، قال في وجه رد الأولوية:

بأن الفاسق إنما لم تقبل روايته لما علم من اجترائه على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها، وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر إذا كان عدلاً في دينه معتقداً لتحريم الكذب ممتنعاً عنه بحسب امتناع المسلم العدل عنه. وأما الشمول فيرده ما في المسالك من منع دلالة آية النبأ على اشتراط الإسلام في الشاهد، معللاً ذلك بأن الفسق «إنما يتحقق بفعل المعصية المخصوصة مع العلم بكونها معصية، أما مع عدمه، بل مع اعتقاد أنه طاعة بل من أمهات الطاعات فلا..، والحق أن العدالة تتحقق في جميع أهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم، ويحتاج في إخراج بعض الأفراد إلى الدليل» (انتهى ما في المسالك). ثم عقّب عليه في التنقيح بقوله: وإن كان يرد ما ذكره تصريح جمع منهم في الخلاف والمبسوط وأبو الصلاح وغيرهما بصدق الفاسق على الكافر حقيقة لغة وشرعاً، فإن الكافر يحكم بغير ما أنزل الله تعالى، وقد قال تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون»، إنتهى.

والظاهر صحة ما ذكره في المسالك، فإن معنى العدالة متقوّم بطبيعة نفس الفاعل وشخصيته ومدى جرأته على مولاه، واستهتاره

بمطلوبه، فإن كان المرء جاهلاً بحكم الله تعالى، فخالفه لا يصح وصف الفعل بأنه معصية، وكذلك لو صدر الفعل من الكافر المعتقد بالله عن جهل، فإن الحالة النفسية والصفة الذاتية التي على أساسها يوصف المرء بالفسق غير متحققة. وعندما تعرّف العدالة في الإسلام بأنها فعل الواجبات وترك المحرمات، فإنما يقصد بذلك الإشارة إلى المصاديق في الإسلام، لا أن كون الفعل واجباً واقعاً أو محرماً واقعاً يكفي ليكون المخالف فاسقاً حتى مع الجهل. ولهذا لو توصل اجتهاد المجتهد إلى حلّية شيء هو محرّم واقعاً، فإنه لا يوصف ولا مقلّده بالفسق إذا أتى بما اعتقد أنه حلال. وهكذا القول في الآية القرآنية ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾، وفي آية أخرى ﴿ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، فإنما يراد به من حكم بما يعلم أنه غير ما أنزل الله، وإلا لكان الفقهاء وأهل الورع معرضين للوصف بالكفر والفسق لمحض أنهم يخطئون الواقع أحياناً.

وعلى كل حال، فإن للبحث تفصيلاً آخر، ولا حاجة إلى هذا الطريق لرد الاستدلال، وإن كان مطلوباً عند من يشترط العدالة في الراوي ولا يكتفي بالوثاقة في مقام الإخبار.

ومنها: أن رواية الفاسق ركون إليه، وهو ركون إلى الظالم، لأن الفاسق ظالم. وبفحوى ما دل على عدم قبول شهادة الكافر. وبلزوم المساواة بين الكافر والمسلم على تقدير قبول روايته، وقد نفاه الله تعالى بقوله: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ﴾.

وفي هذه الأدلة نظر، إذ ليس قبول الرواية ركوناً إلى الظالم قطعاً، وليس مقام الشهادة مثل مقام الرواية حتى يقاس حال هذه على تلك، مع أن عدم اعتبار شهادة الكافر إن كان عدلاً بحسب دينه والقيم، أمر يحتاج إلى بحث في الجملة. والمساواة المنفية بين الكافر والمسلم لا علاقة لها بهذا المقام قطعاً.

وبهذا يتبين أنه لا دليل على اشتراط كونه مسلماً. ومنه يظهر عدم اشتراط أن يكون الراوي مؤمناً بالمذهب الإمامي الاثني عشري، خلافاً لما حكي عن الفاضلين والشهيدين، وصاحبي المعالم والمدارك، وغيرهم. فإن أدلة الحجية تشمل خبر كل مسلم ثقة في نقله، فضلاً عن غير المسلم، خاصة وأن الخبر محض طريق إلى المخبر عنه فلا موضوعية لإخباره، بخلاف مقام الشهادة الذي يكون للإشهاد موضوعية وليست محض طريق. وقد عمل الأصحاب بجملة من أخبار غير الجعفريين الاثني عشريين بكثرة كما يظهر ذلك بأدنى مراجعة، بل ادّعى الشيخ الطوسي في العدة الإجماع على العمل بإخبارات بعض المخالفين.

ومن هذه الشروط: الإيمان بالمذهب على قول غير مشهور، وإن نسبه في المعالم إلى المشهور، مستدلاً على ذلك بآية النبأ، فإنها بمنطوقها دلت على عدم حجية خبر غير الفاسق، وغير المؤمن فاسق. وهذه الإستفادة غير صحيحة، بل هي دلت على عدم الاعتناء بخبر الفاسق فيما يخبر به لا الفاسق مطلقاً. مع أن سيرتهم البناء على أخبار جماعة ليس من أهل المذهب، كما دل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة وغيره في غيره، السكوني وعبد الله بن بكير، وسماعة وعثمان بن عيسى، وبما رواه بنو فضال، والطاطريون. وإنكار المحقق الحلي ذلك في غير محله. وعلى كل حال، فالدليل لا يدل على أزيد من اشتراط الوثاقة في الرواية، على ما قرر في محله في علم الأصول، وأشرنا إليه في الشرط السابق.

ومن هذه الشروط: العقل. فلا يقبل خبر المجنون، وهذا واضح لا يحتاج إلى دليل، وهو مما تسالمت عليه جميع العقول. أما رفع القلم عنه وعدم قبول شهادته وعدم صحة توكيله والوصية إليه، فلا ربط لها

بخبر المجنون، إذ لا يدل كل ذلك على أنه لا تقبل شهادته. بل الإنصاف أنه استدلال على أمر بديهي بأمر غير بديهي. هذا لو كان الجنون إطباقياً، أما لو كان إدوارياً فيقبل خبره في حال الإفاقة، إن توفرت فيه الشروط المعتبرة. والمراد من المجنون فاقد العقل.

ومن هذه الشروط: البلوغ، على قول منسوب إلى جمع كثير، فلا يقبل خبر غير البالغ من غير فرق بين أن يكون مميزاً أو غير مميز، وإن كان الأمر في غير المميز أوضح، بل ينبغي أن يكون رد خبره محل وفاق بينهم. وينبغي أن يكون محل الخلاف هو المميز، الذي نسب إلى المشهور رد خبره أيضاً، بل قيل هو المعروف من مذهب الأصحاب. وعن جمع من العامة القبول به، وقد مال إليه بعض علمائنا إما مطلقاً أو إذا أفاد الاطمئنان. لكن إذا أفاد الإطمئنان تكون العبرة به حينئذ لا بخبر المخبر، فالإطمئنان حجة إذا توفرت شروطه، أهمها أن يكون مستنداً إلى أسباب موضوعية، وفي هذه الحال يكون العمل بالاطمئنان لا بخبر الصبي، فهذا ليس تفصيلاً في المسألة.

وقد استدل على اعتبار البلوغ بأمور لا تفيد، منها أصالة حرمة العمل بالظن، ومنها رفع القلم عنه، ومنها أن الصبي لا يوجد ما يدعوه للإحتراز عن الكذب. والأول تمسك بالأصل، وهو فرع عدم شمول أدلة حجية الخبر له، فكيف يقرر عدم الشمول به؟. والثاني لا يوجب سقوط أفعاله عن الإعتبار، بل رفع القلم عن المميز ليس إلا منّة لا لقصور في مقتضي التكليف، ولهذا لو جاء التكليف لغير البالغ من المميزين لم يكن ليستنكر العقل ذلك، بخلاف غير المميز، فإن تكليفه قبيح. ورفع التكليف عن المميز لا يستلزم سلب أقواله وسقوط أفعاله عن الاعتبار. أما الثالث، فمن الواضح عدم وجود ما يدعو الصبي للاحتراز عن

الكذب على المستوى الديني، خاصة إذا عرف أنه غير مكلف، ولن يحاسب على أفعاله يوم القيامة، لكن لا شك أنه يستحب تأديبه بآداب الإسلام، وإن الصبي المميز قد يتأدب بها، ومن هنا كانت عبادته شرعية وليست تمرينية محضة، وله ثواب عليها. وليكن هذا التأدب هو ما يدعوه للاحتراز عن الكذب.

والإنصاف أن خبر المميز مشمول بأدلة حجية الخبر، وخاصة السيرة العقلائية منها، وبالتالي فهذا الشرط غير معتبر.

وقد استدلوا على عدم الاشتراط بوجوه سخيفة أعرضنا عنها.

ومن هذه الشروط: العدالة على قول منسوب إلى المشهور بين القدماء. لكنّا بيّنا في علم الأصول عدم اعتبارها، بل يكفي كون المخبر ثقة في قوله، ليس متهماً بالخطأ والكذب في النقل اتهاماً يستند إلى ما عرف عنه. فلو عرف عنه عدم تحرزه عن الكذب، فهذا يوجب رد خبره. وقد نقل المحقق، فيما حكاه صاحب المعالم، عن الشيخ أنه قال: يكفي كون الراوي ثقة متحرزاً عن الكذب في الرواية، وإن كان فاسقاً بجوارحه. وادّعى عمل الطائفة على أخبار جماعة هذه صفتهم، وإن لم يوافق المحقق على ذلك. ودعوى أن التحرّز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد، بعيدة، مع أن الإستبعاد غير ضائر. وتفصيل الكلام في علم الأصول.

وبناء عليه، لا يهمنا تحقيق معنى العدالة هل هي ملكة أم الالتزام بالشريعة، أم حسن الظاهر.

وأما مجهول الحال، فعن جماعة حجية خبره إن كان مؤمناً، وقد تقدم فيما سبق ما له علاقة بهذا الموضوع. والذي نقوله هنا، إن مجهول

الحال لا تشمله أدلة حجية الخبر، لأنه يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. نعم يكفي في إحراز الوثاقة أن يكون ظاهر حاله ذلك.

ومن هذه الشروط: الضبط. وهذا يدخل في معنى الوثاقة. ومعنى الضبط أن يكون الراوي ضابطاً لما يرويه، حافظاً له، إن حدث من حفظه. وأن يكون ضابطاً لكتابه، حافظاً له من الغلط والتصحيف والتحريف، إن حدث من كتابه، عارفاً بما يختل به المعنى حيث يجوز له ذلك. وأن يكون حاضر الحواس عند سماع الحديث وتلقيه من المعصوم عليه السلام أو شيخه. كل ذلك بحسب المتعارف عليه، وكلما توفرت هذه الخصوصيات في الراوي كان أوثق. ولا يعتنى بخبر غير الثقة، وغير الضابط، أي من فقد الحد المتعارف عليه، إذ يكون مورد تهمة، ولا يجري في حقه أصالة عدم الخطأ، وعدم الغفلة، لأنهما إنما يجريان في حق من ليس من عادته ذلك. وإذا اختل هذا الشرط، لن ينفع صدقه وعدالته. فما ذكره الشهيد الثاني في البداية من أن اعتبار العدالة يغني عن اعتبار الضبط، بدعوى أن العدل لا يروي إلا ما ضبطه وحققه على الوجه المعتبر، فمردود بأن العدل قد يعتقد أنه ضبط النقل، وهو غير ضابط له. فمن كثر سهوه مع اعتقاده من نفسه أنه ضابط، يستطيع أن ينقل ما سمعه دون أن يكون هذا منافياً لعدالته، ومع ذلك قد يكون الضبط مفقوداً.

قال المصنف في مشرق الشمسين:

لا ريب أنه لابد في حصول الوثوق بقول الراوي من كونه ضابطاً، أي لا يكون سهوه أكثر من ذكره ولا مساوياً له. وهذا القيد لم يذكره المتأخرون في تعريف الصحيح، واعتذر الشهيد الثاني طاب ثراه عن عدم

تعرضهم لذكره بأن قيد العدالة مغن عنه، لأنها تمنعه أن يروي من الأحاديث ما ليس مضبوطاً عنده على الوجه المعتبر. واعترض عليه بأن العدالة إنما تمنع من تعمد نقل غير المضبوط عنده، لا من نقل ما يسهو عن كونه غير مضبوط فيظنه مضبوطاً. وقد يدفع أن مراده رحمه الله أن العدل إذا عرف من نفسه كثرة السهو، لم يجترئ على الرواية تحرزاً عن إدخال ما ليس من الدين فيه، وأنت خبير بأن لقائل أن يقول إنه إذا كثر سهوه فربما يسهو عن أنه كثير السهو فيروي. والحق أن الوصف بالعدالة لا يغني عن الوصف بالضبط، فلا بد من ذكر المزكّي ما ينبئ عن اتصاف الراوي به أيضاً. ونعم ما قال العلامة، رفع الله درجته، في النهاية من أن الضبط من أعظم الشرائط في الرواية، فإن من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث، ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم به أو يسهو، فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه، أو يبدل لفظاً بآخر، أو يروي عن النبي ﷺ ويسهو عن الواسطة، أو يروي عن شخص فيسهو عنه ويروي عن آخر، إنتهى كلامه.

فإن قلت: فكيف يتم لنا الحكم بصحة الحديث، بمجرد توثيق علماء الرجال رجال سنده من غير نص على ضبطهم؟ قلت إنهم يريدون بقولهم فلان ثقة أنه عدل ضابط، لأن لفظ الثقة مشتق من الوثوق، ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره أو يغلب سهوه على ذكره، وهذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل إلى قولهم ثقة. إنتهى كلامه.

قلت: لا حاجة إلى جعل الضبط معنى مشاراً إليه في كلمة ثقة، وإن كان صحيحاً في نفسه، لكن لو استشكل أحد في هذا، يكفينا أن نقول: إن ما يحتاج إلى بيان هو عدالة أو صدق الراوي وعدمه، أما الضبط، فإنه إذا لم تتم الإشارة إليه، فهذا يعني أن ضبطه على النحو

المتعارف، فلو كان لديه خلل في الضبط لكان عليهم البيان. وبعبارة أخرى، لا يحتاج وجود الضبط إلى بيان، بل المحتاج إليه عدم وجوده، كما لا يخفى.

وبهذا يتبين أن الشروط ثلاثة لا غير: العقل، والصدق، والضبط، يجمعها عنوان واحد: ثقة في نقله.

ولا يشترط في الراوي الذكورية، أو الحرية، أو البصر، أو عدم القرابة بين الراوي والمروي عنه، ولا العلم بالفقه أو العربية، ما دامت الشروط الثلاث متوفرة.

وهل تعتبر هذه الشروط حال التحمل أم تعتبر حال الأداء؟ قيل بكفاية تحققها حال الأداء، وإن انتفت كلاً أو بعضاً حال التحمل، وهو تام في مثل الوثاقة من حيث الصدق، لكنه غير تام في مثل الضبط أو العقل. فإن من حالات الضبط عدم السهو ونحوه حين التلقي، وهذا يقتضي أن يكون الشرط متوفراً حال السماع والتحمل. وعليه، فالعقل والضبط معتبران حال التحمل، أما ملكة الصدق والعدالة، عند من يعتبرها، فيكفي حال الأداء.

البحث الثاني: فيما يثبت به توثيق الراوي وجرحه

(**ويثبت تعديل الراوي**) ووثاقته (**وجرحه**) وتضعيفه بأمور:

منها: المعرفة الشخصية الناتجة عن العشرة معه، والشياع المفيد للعلم أو الاطمئنان، وبالبيّنة، أي بقول اثنين من العدول، كما تثبت (**بقول واحد عدل عند الأكثر**)، بل بخبر واحد ثقة على الأظهر. ولم تطرح هذه المسألة عند علمائنا السابقين على مستوى الإكتفاء بالوثاقة، وأكثر من طرحها فقد بحثها تحت عنوان: «كفاية العدل الواحد في تزكية الراوي»، أو «هل تثبت التزكية بخبر العدل الواحد أم لا» بد من التعدد. أي كان الملحوظ الواحد في مقابل المتعدد، فمن اشترط التعدد، وجعلها شهادة من باب حجية البيّنة في الموضوعات، لزم أن يكون الشاهدان عدلين، ولا يكفي الثقتان، وأدلة حجية الخبر لا تكفي في البيّنة. أما على فرض كفاية الواحد، فلعدم اعتبار العدالة وجه، استناداً إلى أدلة حجية خبر الواحد، إذ المحدد لشرط العدالة في البيّنة هو أدلة البيّنة وهي كلها منصبّة على العدلين، أما أدلة حجية الخبر الواحد، فهي التي تحدد لنا ما إذا يكفي الثقة أم لا بد أن يكون عدلاً، وهو النزاع المعروف بين العلماء حول ما إذا كانت العدالة شرطاً في حجية الخبر، وقد تقدم.

وعلى هذا الأساس، سنبحث هنا في القضية من حيث اشتراط التعدد وعدمه، فقد قيل باشتراطه على ما حُكي عن جمع، ونسب الشهيد الثاني الإكتفاء بالواحد إلى المشهور بين الخاصة والعامة. واختار ولده في المنتقى اشتراط التعدد، ونسبه إلى المحقق الحلي مع اعترافه بأن المشهور يكتفي بالواحد. كما نُسب القول باشتراط التعدد إلى صاحب المدارك، لكن عن العلامة في التهذيب الموافقة مع المشهور.

أدلة اعتبار التعدد:

استُدل على اعتبار التعدد بوجوه أهمها:

منها: ما ذكره في المنتقى وغيره في غيره، من أن اشتراط العدالة في الراوي يقتضي اعتبار حصول العلم بها. وتزكية الواحد لا تفيده بمجردها، والإكتفاء بالعدلين مع عدم إفادتهما العلم إنما هو لقيامهما شرعاً مقامه، فلا قياس.

وهذا الكلام صحيح في الجملة، فالخبر الواحد لا يفيد العلم، والقاعدة الأولية تقتضي العلم بحصول الشرط، كما هو الحال في كل موارد اشتراط شيء. ولا شك أنه إذا لم يقم الدليل على حجية الخبر الواحد هنا، يسقط عن الإعتبار، أما البيّنة فهي القدر المتيقن من الأدلة، لقيامها مقام العلم حيث يطلب. وليس هذا هو محل الكلام، بل محل البحث: هل من دليل على حجية الخبر هنا أم لا؟ مع علمنا أن الأصل عدم الحجية عند عدم الدليل عليها. وسنبين فيما بعد، أن أدلة حجية الخبر مطلقة شاملة للخبر الواحد في محل البحث.

ومنها: أن التزكية شهادة، والشهادة يعتبر فيها التعدد.

والجواب أن هذه ألفاظ، وتسمية ذلك شهادة أمر إعتباري، فلو سُلِّم صدق الشهادة عليه فهذا لا يكفي لاشتراط التعدد، لعدم الدليل على اعتبار التعدد في كل شهادة، إلا إذا كانت مورد حكم قضائي أو حكم حاكم، وعليه فلا حاجة لإتعاب النفس في معنى الشهادة لنرى هل هو صادق على ما نحن فيه أم لا. ولو كانت للتسمية آثارها لأنكرنا ذلك، والتزكية إخبار لا غير.

أدلة الإكتفاء بالواحد:

استُدل له بوجوه أغلبها ضعيف، مثل قول غير واحد بأن التزكية شرط الرواية فهي فرعها، فكما أنه لا يعتبر التعدد في الأصل فكذا في الفرع. والشرط لا يزيد في الحكم عن مشروطه.

وطبيعة الإستدلال المذكور ترتكز على نحو من أنحاء القياس، وقد تمسك به بعض منكري القياس من دون أن يتفطنوا إليه. مع أن القضية بمعزل عن القياس غير صحيحة، فهل صحيح أن حكم الشرط هو حكم المشروط من جميع الوجوه، أم يمكن أن يقع اختلاف بينهما في جهة من الجهات؟ ومن هنا طالب إبن الشهيد في منتقى الجمان، بالدليل على نفي زيادة الشرط على المشروط، متعجباً من توجيه بعض الفضلاء لادّعاء عدم زيادة الشرط على المشروط، بأنه ليس في الأحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه. ومنشأ تعجب ابن الشهيد، واضح، إذ إن الإستقراء لا يكفي لإثبات هذه القضية، لو فرضنا صحة عدم وجود شيء من هذا القبيل، فلمَ لا يكون هذا من الحالات التي قلّ مثيلها في الأحكام الشرعية؟ وعدم وجود نظير لا يوجب إلا الظن بتلك القاعدة المزعومة، وهو ليس حجة.

وقد نقل المصنف في مشرق الشمسين عن العلاّمة في كتبه الأصولية أنه قال ما حاصله:

إن الرواية تثبت بخبر الواحد وشرطها تزكية الراوي، وشرط الشيء لا يزيد على أصله. وبعبارة أخرى، إشتراط العدالة في مزكي الراوي فرع اشتراطها في الراوي، إذ لو لم تشترط فيه لم تشترط في مزكّيه، فكيف يحتاط في الفرع بأزيد مما يحتاط في الأصل. فإن قلت مرجع هذا الاستدلال إلى القياس، فلا ينهض علينا حجة، قلت هو قياس

بطريق الأولوية وهو معتبر ظاهراً عندنا. فإن قلت للخصم أن يقول: كيف يَلزمني ما ذكرتم من زيادة الفرع على الأصل، والحال أني أشترط في الرواية ما لا تشترطونه من شهادة عدلين بعدالة راويها، ولا أكتفي بشهادة العدل الواحد. قلت عدم قبول تزكية عدل واحد زكّاه عدلان، واشتراط التعدد فيها مع قبول رواية عدل واحد زكّاه عدلان، واكتفاؤه فيها بالواحد، يوجب عليه ما ذكرنا.

وما نقل بصورة استدلال، ليس إلا تكراراً لما هو محل الكلام، فمن أين أتى بأن اشتراط العدالة في مزكّي الراوي متفرع عن اشتراطها في الراوي؟. وإن كان سلب الإشتراط في الراوي يوجب سلبها في المزكي، لكان هذا لانتفاء الموضوع، إذ لو لم نشترط العدالة في الراوي لم تعد هناك حاجة للمزكي، لا أن الحاجة تبقى إليه من دون اشتراط العدالة. كما أنه يمكن أن لا نشترط العدالة في الراوي بأن نكتفي بالوثاقة دون العدالة، ومع ذلك قد يبقى شرط العدالة في المزكي. ولم يُذكر دليل يوجب انتفاء شرط العدالة في المزكي في هذه الحال. والتمسك بعموم أدلة حجية الخبر الواحد، وما هو موضوع الحجة، ليس من الأولوية في شيء، بل تكون موضوعات الحجية في عرض واحد. بينما مقتضى الأولوية المدعاة، عدم إمكان ورود تخصيص أو تقييد يفترض الاكتفاء بالوثاقة في المزكي. فدعوى الأولوية القطعية مجازفة، وبالتالي ليست من قياس الأولوية في شيء، بل قياس ظني هو الذي قام الدليل على بطلانه، أو اتفقت الإمامية على بطلانه. مع أن الكلام ليس فيما يشترط في المزكي، بل في تعدد المزكي، والتفريع لا ينافيه.

وقال في المعالم «سلمنا لكن الشرط هو العدالة، والمشروط قبول الرواية، والإخبار بالقبول الذي هو المشروط لا يكفي فيه الواحد كي

يلزم من الإخبار بالشرط الذي هو العدالة الإكتفاء بالواحد، بل الذي يكفي فيه الواحد نفس الرواية، والعدالة ليست شرطاً فيها، وأما التزكية فهي طريق إلى معرفة العدالة، والطريق إلى معرفة الشرط ليست شرطاً».

وكان الأولى أن يقتصر على الإعتراض الأساس، أي على الكبرى. أما إذا فرضنا صحة الكبرى، فنقاشه في الصغرى لم يكن موفقاً، لأن العدالة شرط في قبول الرواية، وقبول الرواية يكفي فيها الواحد العدل، فكيف لا يكفي في إثبات عدالة الواحد العدل، واحد عدل؟ وتفصيله بين قبول الرواية والرواية، لا يفيد شيئاً في الصغرى.

والأولى الإستدلال على كفاية الخبر الواحد الثقة في تعديل الراوي، بنفس الأدلة التي يستدل بها على حجية الخبر الواحد في مجال نقل الرواية، لأن الدليل لم يخص مجال الخبر الذي يكون حجة، فكل خبر يكون حجة وفق شروط معينة تقدم ذكرها. وبعبارة أخرى، الخبر الواحد حجة في الموضوعات كما أنه حجة في الأحكام. ومنكر ذلك إما أن يدّعي أن أدلة حجية الخبر لا تشمل الموضوعات أساساً، أو يدّعي وجود المقيد. أما الأول ففي غير محله، ومما لا وجه له. وأما الثاني فقد ثبت وجود المقيّد في باب القضاء، إذ لا يجوز للقاضي أن يحكم استناداً إلى خبر واحد بل هو مطالب بالبيّنة، أي خبرين من عدلين، فلا يكفي الخبر الواحد العدل فضلاً عن الثقة، كما لا يكفي خبر ثقتين. وكما ثبت في محله عدم حجية خبر الثقة الواحد في مقام التنازع، فكذلك لا حجية له في ترتيب آثار سلبية بحق المسلمين، أو المسلم الآخر، كما لو أخبرك الثقة أن فلاناً قال عنك كذا، فهذا لا يكفي من الجهة الشرعية لترتيب الآثار على ذلك. وفي غير هذه الحال وتلك لا يوجد المقيّد. وتفصيل هذا البحث يقتضي منا الإشارة إلى قضية حجية الخبر في الموضوعات، فنقول:

حجية الخبر في الموضوعات

إن كل الأدلة الدالة على حجية الخبر في نقل الرواية شاملة للموضوعات، سواء منها الآيات القرآنية مثل آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، وغيرها من الآيات، أو الأحاديث الشريفة الواردة عن المعصومين عليهم السلام، أو سيرة العقلاء التي هي أهم الأدلة في هذا الباب. وإنما اعترض من اعترض من خلال روايتين قيل إنهما نفتا حجية الخبر في الموضوعات، فخصصتا الأدلة اللفظية، وردعت عن سيرة العقلاء في دائرة الموضوعات، وهاتان الروايتان هما:

رواية مسعدة بن صدقة المروية في الكافي، عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك. وذلك مثل الثوب يكون عليك وقد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك. والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة. ورواها الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم. والرواية من حيث السند لا بأس بها.

وتقريب الإستدلال بها، أنها جعلت الغاية الرافعة للحل العلم أو البينة، وظاهرها الحصر بهما، فلو كان خبر الواحد حجة أيضاً لزم ذكره، والمقام مقام بيان الطرق المعتبرة، ويلزم أيضاً لغوية ذكر البينة، إذ لا تبقى لها خصوصية حينئذ.

وأورد عليه بوجوه:

أحدها: ما ذكره السيد الخوئي من أن الموثقة ليست بصدد الحصر أبداً، لوضوح أن الأشياء كما أنها تثبت بالإستبانة والبينة كذلك تثبت بالإستصحاب والإقرار وحكم الحاكم وغيرها، فلو كانت بصدد الحصر المثبت فيها لاستلزم ذلك تخصيص الأكثر.

ويرده أنه إنما يتم لو كان المدعى الحصر الحقيقي، أما لو كان المقصود هو الحصر الإضافي بالنسبة للطرق المحرزة غير التعبدية، لم يصح هذا الإعتراض، لأن الاستصحاب والإقرار مثبتان تعبديان لا كاشفان، أما حكم الحاكم فإنه لم يلحظ في لزوم العمل بحكمه كاشفيته عن الواقع، وكونه طريقاً إليه، فيمكن لمدّعي الردع بتلك الموثقة أن يلتزم بالحصر الإضافي المذكور، ولا يرد عليه هذا المحذور.

ثانيها: ما ذكره السيد الخوئي أيضاً، من أن البينة في الموثقة ليست بالمعنى الإصطلاحي، فإنه اصطلاح حادث متأخر، بل معناه الحجية وما به البيان، وهذا هو الذي دلت الموثقة على حجيته في قبال العلم. وأما تطبيق ذلك على مصاديقه، وتحديد ما به البيان، فالموثقة غير ناظرة إليه، فلا مناص من أن يحرز مصاديقه من الخارج، فإذا دل الدليل على حجية خبر الثقة في الموضوعات الخارجية كان من المصاديق، كما استكشفنا كون البينة بالمعنى المصطلح من تلك المصاديق.

وهذا أيضاً مردود، لأنه في زمن الإمام الصادق عليه السلام كانت قد تشكلت الكثير من المصطلحات الفقهية المتداولة لدى المتشرعة، وانتهى الأمر، وليس هو بالإصطلاح الحادث بعد الغيبة عند علماء الشيعة فقط، حتى يقال ما قيل، بل كان اللفظ متداولاً بكثرة بالمعنى الاصطلاحي في زمان الأئمة عليهم السلام، حتى صار يفهم منه في تلك الأزمنة ما يفهم منه في هذه الأزمنة، خاصة وأن الفقه السنّي كان قد تشكل في ذلك الزمن،

ومضى عليه زمن طويل، وقد استقرت فيه المصطلحات، أو الكثير منها، خاصة ما يكثر تداوله عادة مثل البينة التي يكثر تداولها في باب القضاء، فغدت مصطلحاً متعارفاً عليه بين الخاصة والعامة، إذ لم يكن الشيعة منعزلين عن المجتمع السنّي، بل كانوا في ضمنه يتأثرون بالتطورات التي ترافق الألفاظ في علم الفقه والأصول.

ولو فرضنا أن المراد بالبينة المعنى اللغوي، فلماذا ذكر العلم، مع أنه بيان أيضاً ومن أوضح مصاديقه.

ثالثها: ما ذكره بعضهم من أن الخبر الواحد بعد أن يصير حجة يكون علماً تعبدياً، فيدخل في منطوق الرواية، فلا تصلح لتخصيص أو تقييد الأدلة اللفظية ولا للرادعية عن السيرة العقلائية.

وهذا مردود أيضاً، لأن المراد من العلم في الموثقة العلم الوجداني لا الأعم منه ومن التعبدي، فإذا تم الحصر تكون الرواية نافية لحجية ما عدا العلم الوجداني والبينة. فلو قام دليل على الحجية وقع التعارض، فلا حكومة ولا ورود. فإن كان التعارض غير مستقر، جمع بين المتعارضين بجمع عرفي، وهو التخصيص والتقييد المذكورين. وإن كان مستقراً مثل السيرة العقلائية، تكون الرواية مقدمة لأنها تكون رادعة. مع أنه لو كان الخبر مقبولاً، لذكر مع العلم مثلما ذكرت البينة.

وبعبارة أخرى، لو سلمنا أن دليل الحجية يفيد أن الخبر علم تعبدي، لكان مقتضى دلالة الخبر على الحصر نفي طريقية ما عدا العلم والبينة بالنسبة إلى الموضوعات، أي نفي كون الخبر علماً تعبدياً في دائرة الموضوعات، فيقع التعارض.

ونظير هذا ما قيل في الآيات الناهية عن العمل بالظن، وشمولها

للخبر الواحد مثلاً بدعوى رادعية تلك الآيات عن العمل بالظن. إذ قيل هناك في رد هذه الدعوى أن الخبر الواحد، وكل ظن ثبتت حجيته ليس من الظن بل من العلم التعبدي، مع غفلة من رد ذلك بأن مقتضى الآيات الناهية عن العمل بالظن هو الإرشاد إلى عدم طريقية الظن، وعدم قيامه مقام العلم تعبداً، أي إن الأصل أن كل ظن ليس علماً تعبدياً. فلو أريد رفع اليد عن الآيات، فلا يكون ذلك إلا بنحو التقييد، لا بنحو الحكومة. ومع دعوى الردع لا يصح التقييد أيضاً، ولذا اقتصر بعضهم في معالجة تلك الآيات على مناقشة صحة الردع بتلك الآيات.

رابعها: ما ذكره الشهيد الصدر من أن الرواية ضعيفة السند. وفيه أن الظاهر كون السند معتبراً، وإن الإشكال في السند إنما هو في مسعدة بن صدقة، وهو ثقة على الظاهر لا لوقوعه في سند كامل الزيارات، بل لكثرة الرواية عنه وله، مع عدم تضعيف له ولا غمز فيه، لا من قريب ولا من بعيد، وهذا كاف في الاعتناء بخبره، كما سيأتي بيانه عند تقرير أمارات التوثيق.

خامسها: ما أفاده الشهيد الصدر أيضاً، من أن الرواية لا تكفي حتى لو صح سندها لإثبات الردع، لأن مستوى الردع يجب أن يتناسب مع درجة قوة السيرة وترسخها، ومثل هذه السيرة على العمل بخبر الثقة لو كان الشارع قاصداً ردعها ومقاومتها، لصدرت بيانات عديدة من أجل ذلك، كما صدر بالنسبة إلى القياس لشدة ترسيخ السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة وتركزها، ولما اكتفي بإطلاق من هذا القبيل.

وهذا جواب متين، وهذا يعني أن الرواية ليست في صدد حتى حصر الطرق الكاشفة شرعاً، بل هي في مقام النهي عن الإعتماد عن أي طريق غير معتبر، حتى لا تضطرب حياة الناس بالشكوك والظنون

العشوائية، وذكر العلم والبينة من باب المثال. وإنما لم يصلح الردع بمثل هذا الخبر:

أولاً: لأنه متأخر عن زمن الإمضاء بوقت طويل، ولم يرد خبر عمن سبق الإمام الصادق عليه السلام يفيد الردع، علماً أنه كان يفترض أن تبدأ حركة الردع قبل ذلك، ولبان أثر تلك الحركة في مثل هذه المسألة التي يكثر فيها البلاء.

ثانياً: لأنه لو كان الإمام في مقام الردع، لكان لا يدع فرصة للردع إلا استغلها، إذ لم يتحقق البلاغ الكافي عنه. ولو لم يجد فرصة من خلال السؤال لبادر تلقائياً لذلك، نظراً لأهمية الموضوع وغفلة الناس عنه وعن الإستفسار حوله، لشدة تركز تلك السيرة في مجتمعات المسلمين باعتبارهم جزءاً من المجتمع العقلائي العام، الذي يتعاطى مع القضية تعاطيه مع البديهيات، التي لشدة تركزها يغفل المرء عن السؤال عنها. ولو وردهم شيء من هذا القبيل لكان من المفترض أن تكثر الأسئلة حوله.

ويؤيد أن الرواية ليست في مقام حصر الطرق الكاشفة، أن الحليّة في بعض أمثلة الرواية مستندة إلى قاعدة اليد، وهي ليست علماً ولا بينة، مع أنها من الطرق كاشفة عن الموضوعات الخارجية، وأخذاً بالظاهر وليست أصلاً عملياً، إلا أن يقال إن الحرمة هي التي يختص طلبها بالعلم والبينة، ولكن هذا اعتراف بعدم عموم المنع لكل الموضوعات، مع أن التفصيل بين موضوعات الحرمة وموضوعات الحلية لم يقل به أحد. مع أن قاعدة اليد من جملة القواعد التي تطبق أيضاً في موضوعات متعلقة بالتحريم، فلو قال لك صاحب اليد إنه لم يذكّ الحيوان الذي يملكه، لا تستطيع البناء على التذكية والأكل منه.

أضف إلى ذلك مؤيد آخر ذكره السيد الخوئي، وهو أن الرواية إنما حصرت إثبات التحريم بالعلم والبينة في مقابل ثبوت الحلية بالأصل تارة، وباليد تارة أخرى، ومن المعلوم أنه لا ينهض مقابل قاعدة اليد إلا العلم أو البينة، فلا يكون هذا دليلاً على أن الخبر الواحد لا يحتج به في الموضوعات. فذكر العلم والبينة لأنهما نافعان مطلقاً، بخلاف الخبر، فإنه لا يسقط قاعدة اليد، سواء قلنا بتقديم قاعدة اليد أم بالتساقط.

الرواية الثانية: ما رواه الحر، عن الكليني، عن أحمد بن محمد الكوفي، عن محمد بن أحمد النهدي، عن محمد بن الوليد، عن أبان بن عبد الرحمن بن عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن، قال: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة».

وفي هذه الرواية تأمل في سندها، بل ضعف، وهذا يبطل صلاحيتها للردع لأنه لم يثبت صدورها. إضافة إلى وضوح اختصاص الرواية بالميتة في مقام يكون ظاهر الحال هو التذكية كسوق المسلمين، وهذا لا يكفي لتأسيس كبرى تمنع من حجية الخبر في الموضوعات. وبناء عليه، فلا رادع عن العمل بالسيرة العقلائية، وهذا يعني ثبوت الإمضاء لها على سعتها الشاملة للموضوعات.

ومما يؤيد حجية الخبر في الموضوعات الروايات الكثيرة الواردة في موارد متفرقة دلت على حجية خبر الثقة في تلك الموارد، وهي من موارد الموضوعات:

منها صحيحة محمد بن مسلم: في الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلي، قال: لا يؤذنه حتى ينصرف.

ومنها ما ورد في موثقة سماعة، عن رجل تزوج أمة فحدثه رجل ثقة أو غير ثقة أن هذه امرأته وليست له بينة، فقال: إن كان ثقة فلا يقربها، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه.

أما المعارضة بين هذه الروايات مع موثقة مسعدة، فهذه دعوى لا تضرّنا، لأنها إن سقطت بالمعارضة سقطت الموثّقة أيضاً، فلا يبقى ما يصلح للردع، علماً أن النسبة هي العموم والخصوص المطلق. ونحن لا نريد أن ندّعي المعارضة بين هذه الروايات ورواية مسعدة، بل نريد أن ندّعي أن هناك كثرة من الروايات تدل على حجية الخبر في الموضوعات في مجالات مختلفة، لا يحسن معها حمل رواية مسعدة على الحصر المفيد، لعدم حجية الخبر في الموضوعات بسبب كثرة ما سيخرج حينئذ من مفاد رواية مسعدة المؤدي إلى استهجان مثل هذا الحصر، فيكون هذا قرينة على عدم صحة الحصر المدعى، وهو ما أشار إليه السيد الخوئي بلزوم تخصيص الأكثر.

ويمكن لمن يريد أن يطلع على المزيد من تلك الروايات الدالة على حجية الخبر في الموضوعات، الرجوع إلى وسائل الشيعة، مثل الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح، والباب ٧٤ من أبواب النجاسات، والباب ٣٥ من أبواب المستحقين للزكاة، والباب ٤٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، والباب ٣ من أبواب الوكالة، والباب ٩٧ من أبواب الوصية، والباب ١٠ من أبواب الطلاق، وغير ذلك من الأبواب، وهي كثيرة.

وبناءً عليه، فالخبر حجة في الموضوعات أيضاً.

هذا ولصاحب المنتقى كلام يمنع من ثبوت الإطلاق في أدلة حجية الخبر الواحد لتشمل الإخبار بالعدالة، وقرّبه بالنحو التالي:

إن مبنى اشتراط عدالة الراوي، على أن المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع، كما هو الظاهر من مثله، وقضية الوضع في المشتق، وشهادة قوله تعالى: ﴿أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾ فإنه تعليل للأمر بالتثبت، أي كراهية أن تصيبوا. ومن البين أن الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر، يحصل من قبول إخبار من له صفة الفسق، حيث لا حجر معها عن الكذب، فيتوقف قبول الخبر حينئذ على العلم بانتفائها عن المخبر به، والعلم بذلك موقوف على العلم باتصافه بالعدالة. وفرض العموم في الآية على وجه يتناول الإخبار بالعدالة يفضي إلى التناقض في مدلولها، من حيث إن الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر العدل يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر، ضرورة أن خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم، وقد قلنا إن مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء، وهذا تناقض ظاهر، فلا بد من حملها على إرادة الإخبار بما سوى العدالة. انتهى.

والجواب: أولاً: إن دلالة الآية أساساً على حجية الخبر محل بحث، ولم تثبت لنا تلك الدلالة، كما بيّن في محله في علم الأصول. وعلى فرض صحة الاستدلال بها، فليس الدليل الدال على حجية الخبر الواحد منحصراً بآية النبأ التي ذكرها. مع أن الآية لا تخصص طريق معرفة من له صفة الفسق أو من انتفت عنه الصفة بالعلم، بل الآية دالة بمفهومها، بناء على صحة الاستدلال بها، على أن خبر الواحد العدل أو الثقة طريق إلى معرفة الوقائع التي يجوز لنا شرعاً البناء عليه، فلا فرق حينئذ بين أن يكون المقصود معرفته حكماً شرعياً، أو موضوعاً من الموضوعات، ولا فرق في الموضوعات بين أن تكون صفتي العدالة

والفسق أو غيرهما. فهي بالمنطوق دلت على أن من علم كونه فاسقاً، لا يجوز البناء على خبره وترتيب الآثار الشرعية عليه، ولم تدل بمنطوقها على أن من علم عدم كونه فاسقاً يقبل قوله، بل هذا من دلالة المفهوم، وهو دال على حجية خبر العدل بل الثقة مطلقاً. ودعوى التناقض غريبة، لأنه ادّعى أولاً اشتراط العلم ففرّع عليه التناقض لو لم يتشرط العلم واكتفي بخبر العدل، مع أن اشتراط العلم لم يُستفد من الآية، وعلى فرضه فالآية أرشدت إلى أن خبر العادل يقوم مقام العلم، فأين التناقض؟

وإذا تبين أن خبر الثقة حجة تثبت به التزكية، يتبين أيضاً أنه يكفي في ثبوت القدح أيضاً، والدليل واحد. فكما يثبت التوثيق بتوثيق الثقة وإن لم يكن عدلاً، كذلك يثبت الجرح بقدح الثقة وإن لم يكن عدلاً، فلا وجه لما اعترض به المصنف في مشرق الشمسين بقوله: «وما يظهر من كلامهم في بعض الأوقات من الإكتفاء في الجرح بقول غير الإمامي محمول إما على الغفلة عما قرروه، أو عن كون الخارج مجروحاً كما وقع في الخلاصة من جرح أبان بن عثمان بكونه فاسد المذهب، تعويلاً على ما رواه الكشي، عن علي بن الحسن بن فضال أنه كان من الناووسية، مع أن ابن فضال فطحي لا يقبل جرحه لمثل أبان بن عثمان. ولعل العلامة طاب ثراه استفاد فساد مذهبه من غير هذه الرواية، وإن كان كلامه ظاهراً فيما ذكرناه».

وكان الأولى أن يستنتج من كلمات هؤلاء أنهم لا يشترطون العدالة في التوثيق والجرح، لا أن ينسبه إلى الغفلة عن القاعدة.

تنبيه: ليعلم أنه إنما يكتفى بالخبر الواحد الثقة في الموضوعات التي لا تكون محلاً للتنازع، أما ما كانت من هذا القبيل فلا بد فيها من حكم قضائي، والموضوعات في مورده لا تثبت بخبر واحد محضاً، وقد ألمحنا إلى ذلك سابقاً. وليس هنا محل التفصيل في هذه القضية.

البحث الثالث: هل يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل في قبول التزكية والجرح أم لا؟

اختلفوا في هذه القضية على أقوال ذكرها المامقاني في مقباس الهداية:

أحدها: عدم الكفاية إلا بعد تفسير ما شهد به من العدالة أو الجرح، كأن يقول هذا عدل لأن لي معرفة شخصية به، بحيث يكون التفسير مطابقاً لرأي من يريد التصحيح، وعزاه الشهيد الثاني في بحث القضاء من كتاب مسالك الافهام إلى الاسكافي.

ثانيها: كفاية الإطلاق مطلقاً. وفي كتاب الخلاف للشيخ الطوسي أنه رأي أبي حنيفة. وعزاه بعضهم إلى كثير من فقهائنا، وعزاه السيد عميد الدين في شرح التهذيب إلى القاضي أبي بكر، والمنقول عنه في كلام غيره القول الخامس.

ثالثها: كفاية الإطلاق في التعديل دون الجرح، وهو ما اختاره الشيخ الطوسي في بحث القضاء من كتاب الخلاف، حاكياً له عن الشافعي أيضاً، وعزاه غير واحد إلى الأكثر، بل في المسالك وغيره أنه المشهور.

رابعها: عكس الثالث، وحكاه الرازي والغزالي قولاً، وفي المسالك وغيره عن العلامة.

خامسها: التفصيل في المسألة، وهو القبول بلا حاجة لذكر السبب، إذا كان الجارح والمعدل عالماً بأسباب الجرح والتعديل، وبالخلاف في ذلك، وكان بصيراً مرضياً في اعتقاده وأفعاله، ولزم التفسير إن لم يكن كذلك. وقد حكي عن العلامة أيضاً، وعن إمام

الحرمين والغزالي والرازي والخطيب والحافظ أبي الفضل العراقي والبلقيني في محاسن الإصطلاح.

سادسها: القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل، وعدم القبول إلا مفسراً لو لم يعلم بالموافقة. وقد حكي عن عميد الدين، والشهيد الثاني وولده، والفاضل القمي وغيرهم.

سابعها: اعتبار التفسير إن كان الإختلاف في المفهوم أو احتمل ذلك، وعدم وجوب التفسير مع عدم ذلك.

إلا أن هذا البحث كله إنما نحتاج إليه بناء على اشتراط العدالة في الراوي أو في المزكّي، كما هو ظاهر المصنف، بحيث يكون الجرح بعدم عدالته موجباً لرد خبره وإن لم يكن جرحاً في وثاقته. كما أن هذا البحث يناسب مقام الشهادة في مجال القضاء عند الحاكم. أما بعد أن اكتفينا بوثاقة الراوي، فإن الجرح المضر هو الجرح الحاكي عن عدم الوثاقة في الصدق والضبط، فلا يكفي الجرح المبهم، أو بالأعم كي يصير الشخص مجروحاً في نقله وروايته. كما أنه لا خلاف في معنى الوثاقة المذكورة، ولا فيما يقدح بها. ولا ريب أن الشهادة بالعدالة مهما اشتد الخلاف فيها هي شهادة بالوثاقة، إذ لا أحد إلا ويعتقد أن الصدق من العدالة. نعم نفي العدالة، أو نفي الوثاقة إن استعملت بمعنى العدالة كما لا يبعد استعمالها كذلك في بعض الموارد، إذا كان المقصود الوثاقة في الدين فإنه لا يعتبر جرحاً في الراوي، بخلاف الوثاقة في الرواية أو نفي هذه الوثاقة فإنها تشكل إجمالاً جرحاً يمنع من الأخذ بروايته.

البحث الرابع: لو تعارض الجرح مع التعديل

والبحث يقع في أمور ثلاثة:

الأمر الأول: هل يجب الفحص عن المعارض لو وجد المعدل والموثق أم لا يجب؟

قيل نعم، مثلما هو الحال فيما لو اطلعنا على عام أو مطلق، وجب الفحص عن المخصص أو المقيد.

وفيه أن هذا ليس من ذاك، بل إن وجوب الفحص عن المقيد أو المخصص، إما أن ينطلق من وجود علم إجمالي بالمخصصات والمقيدات، أو من خلال ما علم من طريقة القرآن والأئمة عليهم السلام من أنهم قد يلقون العام ويلحقونه بعد ذلك بالمخصص، وفي مثل هذه الحال لا تثبت حجية الظهور إلا بعد الفحص وعدم الدليل، على ما بيّن في محله، لأن البيان المتعلق بالتخصيص أو التقييد قد يكون بطريق منفصل. وكلا الدليلين لا يتمان بالنسبة لما هو محل البحث. فإن وجب الفحص وجب عرض دليل آخر غير هذا القياس.

ومنهم من استدل على وجوب الفحص بالعلم بكثرة الإختلافات التي تقع بينهم في التوثيقات والذم. ومرجعه إلى العلم الإجمالي بأن التعديلات التي بين أيدينا لها معارض بالجرح.

وفيه أن الإختلاف قليل وليس كثيراً. وعلى فرضه، فإنه لا بد من قدر متيقن، فإذا كان مورد التعديل الذي نحتمل وجود جرح معارض له من الموارد الخارجة عن القدر المتيقن فلن يكون الفحص حينئذ واجباً، مع أن القائل بالفحص يوجبه هنا حتى مع كون الشبهة إبتدائية. ومنهم

من أخذ بهذا الدليل وخصص وجوب الفحص فيما إذا كان المورد مظنة الإختلاف، وهو الصحيح.

والذي يظهر أن الفحص فحصان: أحدهما أن نفحص، بمعنى أن نبادر إلى سؤال أهل الخبرة العارفين معرفة حسيّة عن حال الشخص، وتحصيل الجواب شفهياً، وهذا ليس فحصاً مقدوراً لنا. والثاني: أن نقرأ فيما كتبه المعنيون حول الشخص الفلاني، واحتملنا صدور شيء من هذا القبيل بحق الشخص المطلوب. وهذا الثاني هو محل البحث. فإذا كتب المعدل والجارح التعديل والتجريح في كتاب، فإن الإطلاع على ما جاء في هذا الكتاب يكون مطلوباً. لأن خبر التعديل إذا كان له معارض يسقط عن الإحتجاج به. فحتى يصح الإحتجاج به يجب إحراز عدم وجود المعارض ولو استناداً إلى الأصل، ولكن أصالة عدم المعارض لا تجري هنا فيما لو احتملنا وجوده فيما بأيدينا من الكتب، فوجود ما نحتمل كونه معارضاً يمنع من التمسك بذلك الأصل. نعم إذا استقصينا في مظان البحث أمكن التمسك بالأصل حينئذ، وهذا مسلك عقلائي فيما يراد ترتيب آثار معينة على التوثيق. والله العالم.

الأمر الثاني: لو تعارض جرح مع تعديل:

وكل منهما صادر عن أحد العلماء المعتد بقوله في هذا المجال. وهي الصورة التي طرحها المصنف بقوله: (**ولو اجتمع الجارح والمعدل ف**) في هذه القضية أقوال:

أحدها: ما نسبه المصنف إلى (**المشهور**) وهو (**تقديم الجارح**) مطلقاً. وهو لأن الموثق يخبر عن أمر خفي، مستنداً إلى ما يظهر له من حاله ولم يظهر له خلافه. أما الجارح فإنه يخبر عما ظهر له من حاله

خلافه، فكأن شهادة الجارح حاكمة على شهادة الموثق، والجارح يشهد بما لم يطلع عليه الموثق.

وفيه أن الموثق شهد بحيث تكون شهادته شهادة بعدم وقوع ما يجرح بالمشهود له، فتكون شهادة الموثق نافية بالالتزام لما شهد به الجارح، كما أن شهادة الجارح نافية بالإلتزام أو بالمطابقة لشهادة الموثق. لأن لازم شهادة الموثق عدم وقوع ما شهد به الجارح، كما أن شهادة الجارح تنفي الملكة في المشهود له، وهذا التكاذب يعني التعارض، ولا موجب لجعل إحدى الشهادتين حاكمة على الأخرى أو نافية لموضوعها.

مع أن الموثق قد يكون اطلع على توبة المجروح وعود الملكة، وهذا جانب خفي ربما لم يطلع عليه الجارح. فلو فرض الحكومة لكانت ممكنة من كلا الطرفين.

أضف إلى ذلك، احتمال أن يكون ما اطلع عليه الجارح قد لا يكون نافياً لوثاقته، إذ قد يكذب المشهود عليه في مورد يجوز فيه ذلك، فلا يلتفت إليه الجارح إن كان بصدد جرحه في مورد تفصيلي، نعم هذا الإحتمال لا قيمة له إذا كانت القضية قضية نفي ملكة.

وعلى كل حال، فالقول بأن شهادة الجارح أدق من شهادة الموثق، ولذا تقدم عليه قول غير دقيق.

الثاني: ما حكي قولاً ولم يعرف قائله، وهو تقديم قول الموثق. ولا وجه له إلا ما قد يدّعى من أنه إذا اجتمعا تعارضا، ومع التعارض يتساقطان، ومعه نرجع إلى أصالة العدالة أو الوثاقة في المسلم.

وفيه أن هذا الأصل لا بد له من حالة سابقة إن أريد به

الاستصحاب، وإلا فلا أصل بهذا الإطلاق. على أن الاستصحاب إنما يجري إذا كان التعارض بينهما حول فعل معين قادح فهذا يثبت، وذاك ينفي فيقع الشك فنستصحب العدالة، لكن لو كان هذا يثبت الجرح ويخبر عن عدم تحقق التوبة، وذاك يدعي التوبة فالاستصحاب في هذه الحالة لصالح عدم التوبة. ولو فرض أن التعارض يطال الحالة السابقة لامتنع جريان الاستصحاب إلا على القول بجريانه في الأعدام الأزلية أو نستصحب عدم العدالة أو عدم الوثاقة الثابتة منذ الصغر، لو سلمنا بوحدة الموضوع.

على أن ذلك ليس من تقديم شهادة التوثيق على شهادة الجرح، بل هو قول بالتساقط، ثم الرجوع إلى الأصل.

الثالث: التفصيل بين صورة إمكان الجمع بحيث يرتفع التكاذب، وبين صورة عدم إمكان الجمع، فيعمل بالراجح إن كان له مرجح، وإلا فيتساقطان. وربما ينسب هذا القول إلى الشهيد الثاني في درايته، والمحقق القمي وآخرين.

قال المصنف في مشرق الشمسين، موضحاً لهذا التفصيل بعد أن جعله مشهوراً: «إن التعارض بينهما على نوعين، الأول: ما يمكن الجمع فيه بين كلامي المعدل والجارح، كقول المفيد قدس الله روحه في محمد بن سنان إنه ثقة، وقول الشيخ طاب ثراه إنه ضعيف، فالجرح مقدم لجواز اطّلاع الشيخ على ما لم يطّلع عليه المفيد.

الثاني: ما لم يمكن الجمع بينهما، كقول الجارح إنه قتل فلاناً في أول الشهر، وقول المعدل إني رأيته في آخره حياً، وقد وقع مثله في كتب الجرح والتعديل كثيراً، كقول ابن الغضائري في داود الرقى أنه كان فاسد المذهب لا يلتفت إليه، وقول غيره إنه كان ثقة قال فيه

الصادق عليه السلام أنزلوه مني منزلة المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله. فها هنا لا يصح إطلاق القول بتقديم الجرح على التعديل، بل يجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط وزيادة التفتيش عن أحوال الرواة، إلى غير ذلك من المرجحات. هذا ما ذكره علماء الأصول منا ومن المخالفين، وظني أن إطلاق القول بتقديم الجرح في النوع الأول غير جيد، ولو قيل فيه أيضاً بالترجيح ببعض تلك الأمور لكان أولى، وقد فعله العلامة في الخلاصة في مواضع كما في ترجمة إبراهيم بن سليمان، حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشي له على جرح ابن الغضائري، وكذلك إسماعيل بن مهران وغيره. لكن ما قرره طاب ثراه في نهاية الأصول يخالف فعله هذا، حيث لم يعتبر الترجيح بزيادة العدد في النوع الأول من التعارض، معللاً بأن سبب تقديم الجارح فيه جواز اطّلاعه على ما لم يطّلع عليه المعدل، وهو لا ينتفي بكثرة العدد. ولا يخفى أن تعليله هذا يعطي عدم اعتباره في هذا النوع، الترجيح بشيء من الأمور المذكورة، وللبحث فيه مجال كما لا يخفى».

أقول: أما ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري فربما ليس لجهة ترجيح الاثنين على الواحد، بل ربما كان عدم الأخذ بكلام ابن الغضائري إذا تعارض مع غيره.

وعلى كل حال، فالكلام مع هذا القول ليس في الكبرى، فإنها في حد ذاتها صحيحة، لأنه في كل تعارض يرجح الطرف الذي يملك إحدى المرجحات، وإنما الكلام في نقطتين:

النقطة الأولى: في مقصودهم من إمكان الجمع، فإن كان المقصود إمكان الجمع بأي نحو كان، فهو غير صحيح، إذ لا دليل على مثل حجية مثل هذا الجمع. وإن كان المقصود أن يكون في أحد الكلامين ما يشكل قرينة موضحة للمقصود من الكلام الآخر، كما لو فسر الموثق أو

المعدل تضعيفهم فلاناً بعدم اعتنائه بمن يروي عنه، أو كان كلامه ظاهراً في ذلك، فمثل هذا يصلح تفسيراً لقول آخر: ضعيف في روايته، مثلاً. فلا بأس بهذا القول حينئذ. وهذا متوفر بكثرة في التوثيقات والتضعيفات، فوجدناهم في بعض الأحيان اختلفوا في المدح والذم، فرأينا أن الذم يعود إلى معتقده، والمدح إلى روايته، فارتفع التنافي. وهذا فن لطيف يحسن بأهل الدقة التأمل فيه. أما حكاية الجمع بأن يكون أحدهما اطّلع على ما لم يطّلع عليه الآخر، فهذا ليس جمعاً بل طرح لأحدهما مع المرجح، وهو ما نبّه عليه المصنف في كلامه السابق.

النقطة الثانية: فيما هي المرجحات التي يمكن أن يعترف بها، وهو ما سيتم التعرّض له القول الآتي.

الرابع: ما اختاره المصنف (و) جعله (**الأولى**) وهو (**التعويل على ما يثمر غلبة الظن كالأكثر عدداً وورعاً وممارسة**). وقد نقلناه عن مشرق الشمسين أيضاً. وهذا القول يشارك القول السابق في الترجيح بالمرجحات، لكنه لم يتبن الجمع كيفما كان. وإنما هو قول بالتساقط إلا إذا قامت المرجحات. ولا كلام في الكبرى مع هذا القول، وإنما الكلام معه في صحة الترجيح بالأكثر عدداً، كما لو كان الموثقون ثلاثة مثلاً والجارح واحداً، أو بالعكس، مع أنه قد يكون الجارح أكثر خبرة من الثلاثة، أو مساوياً لهم جميعاً. ومثله الترجيح بالأورعية، أو بالأكثر ممارسة. والإنصاف أن مجرد الظن وما يوجب غلبة الظن ليس من المرجحات لا في باب تعارض الروايات ولا في باب تعارض التوثيقات. كما أن الترجيح بالأكثرية في باب تعارض الروايات غير ثابت، بل الثابت هو ترجيح المشهور على الشاذ النادر. وأما الترجيح بالأورعية المذكور في بعض الروايات، فهو على فرضه مختص بالترجيح بين الروايات الواردة عن الرسول ﷺ وأهل البيت عليهم السلام، فلا يشمل كل إخبار، مع أنه غير

مسلم. وتفصيله في علم الأصول. ومثله الترجيح بالأكثر ممارسة، فهذا مما لا دليل عليه إلا حصول الظن بقوله، وهو ليس بحجة.

الخامس: الجمع بينهما مهما أمكن، فإن لم يمكن فالتساقط من دون نظر إلى المرجحات. ونسب هذا إلى الشيخ الطوسي في الخلاف.

وأوسط الأقوال أوسطها، وهو القول الثالث مع ملاحظة النقطتين المشار إليهما.

تنبيه: قيل إذا تعارض كلام النجاشي مع كلام الشيخ، قُدّم كلام النجاشي لتسرّع الشيخ، وكثرة تأليفه في العلوم الكثيرة. قيل: ولذلك عظم الخلل في كلامه، فتراه يذكر الرجل تارة في رجال الصادق عليه السلام، وأخرى في رجال الكاظم عليه السلام، وتارة فيمن لم يرو، مع القطع بالإتحاد.

والإنصاف أن هذا الخلل ملحوظ بكل وضوح في رجاله، لكن الإنصاف أيضاً أن «رجال الشيخ الطوسي» كتاب لم تتسن للشيخ مراجعته مراجعة ثانية، ويبدو أنه مسودة. فلا يصح الإحتجاج برجاله لبيان الخلل. كما أن ما ذكر من مثال ليس خللاً فقد يكون الشخص الواحد من أصحاب عدد من الأئمة عليهم السلام دون أن يروي عنهم

والإنصاف أيضاً أنه لا موجب لترجيح كلام النجاشي على كلام الشيخ، إذا غضضنا النظر عن رجاله والأضبطية على فرضها لا تكفي في الترجيح. لكننا وجدنا في كثير من الحالات أن الشيخ النجاشي إذا وثّق شخصاً، يوضح سبب تضعيفه عند الآخرين، بحيث تتوفر إمكانية للجمع المدح والقدح. وفي هذه الحال يؤخذ بتفسير النجاشي، وفيما عداها يبقى التعارض على حاله ما لم يقم دليل مرجح.

الأمر الثالث: إذا تعارضت الأخبار الواردة عن المعصومين(ع) في المدح والذم:

هنا تجري أحكام الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام في مجال الأحكام، من دون فرق. والقاعدة الأساسية هناك تقتضي التساقط إن كان التعارض مستقراً لم يتوفر في مورده جمع عرفي، ولم يظهر أي مرجحات من المرجحات المعترف بها في علم الأصول.

لكن إن علم صدور المتعدد منهم عليهم السلام، فإن أمكن الجمع بينهما جمعاً عرفياً أخذ به، وإن استقر التغارض المعنوي، وعرف المتقدم والمتأخر، يؤخذ بالمتأخر. وإن لم يعرف نتوقف. وكذا لو علم الصدور، لكن احتملنا اشتباه الناقل في النقل. وإن لم يعلم الصدور، وإنما اعتمدنا في إثباته على حجية الخبر الواحد فهو من التعارض.

ومثل هذا التعدد وقع عن الأئمة عليهم السلام في مثل زرارة وغيره. كما وقع مثل هذا التعدد من غير الأئمة عليهم السلام، مثلما وقع عن الشيخ الطوسي، حيث إنه وثّق سهل بن زياد تارة، وضعّفه تارة أخرى.

الأمر الرابع: تعارض كلام الأصحاب مع الروايات:

إذا تعارض كلام الأصحاب مع الأخبار، فإن أمكن الجمع بحيث كان مصب القدح أو المدح في الأخبار غير مصبّهما في كلام الأصحاب فبه، وإلا فإن فهم من كلام الأصحاب طرح الخبر وعدم العمل به، أو حمله على جهة التقية مثلاً، فإن الخبر يسقط عن الحجية بإعراض المشهور. وإن لم يثبت ذلك وجب العمل بالخبر. ولا عبرة بالأقوى ظناً، إلا أن يحصل اطمئنان شخصي بأحد الأمرين فيعمل به إن كان الإطمئنان يستند إلى أسباب موضوعية، سواء تعلق بالخبر أم بكلام

الأصحاب. والظاهر أن أغلب الموارد التي اختلف فيها كلام الأصحاب عن بعض الأخبار، هي من الموارد التي إما تعارضت فيها الأخبار، أو من الموارد التي يمكن جعل كلام الأصحاب قرينة على عدم حجية الخبر، أو على كون المقصود بالخبر معنى لا يتنافى مع كلامهم. إلا إذا فرض أن كلام الأصحاب مبني على الإجتهاد، فإنه حينئذ لنا أن نجتهد كما اجتهدوا، فإن توصلنا إلى ما توصلوا إليه عملنا به، وإلا عملنا بمقتضى ما توصلنا إليه. وبالجملة لا ضابطة كلية في هذا المجال.

البحث الخامس: أهل الجرح والتعديل

من الطبيعي أن لا يكفي مطلق الثقة العدل، في الجرح والتعديل، بل لا بد أن يكون المجرّح والمعدّل أو الموثّق من أهل المعرفة بالشخص المراد التعريف عنه، أو يكون قريباً من عصره، بحيث يستند في نقله إلى حس مباشر أو سماع. أما إذا كان الجرح والتعديل مبنيين على اجتهاد شخصي فالإخبار يصير حدسياً، وفي مثله لا حجية لخبر الثقة أو العدل، لأن الحدسيات ليست إلا إعمال العقل في القواعد وتطبيقاتها، وهذا أمر ينبغي على كل فقيه أن يعمل عقله فيه لا أن يقلد غيره. فالأخذ بالخبر في مجال الحس يختلف عن الأخذ به في مجال الحدس، إذ على التقدير الثاني، يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم أي من باب التقليد.

ومن هنا فرّق السيد الخوئي بين القدماء والمتأخرين، فأخذ بتوثيقات الشيخ والنجاشي وابن فضال والبرقي والصدوق والمفيد وابن عقدة وابن نمير وأمثالهم، وأعرض عن الأخذ بتوثيقات المتأخرين كالعلامة الحلي وابن طاووس. وقال السيد الخوئي في بيان ذلك «أما إذا كان من المتأخرين فلا يعتمد على توثيقهم إلا إذا كان من أخبر عن وثاقته معاصراً للمخبر أو قريب العصر منه، أما غير ذلك كتوثيقات ابن طاوس والعلامة وابن داوود ومن تأخر عنهم كالمجلسي لمن كان بعيداً عن عصرهم فلا يعتمد عليها لبنائهم على الحدس والاجتهاد جزماً، لأن السلسلة انقطعت بعد الشيخ فأصبح عامة الناس، إلا قليلاً منهم، مقلدين يعملون بفتاوى الشيخ ويستدلون بها كما يستدل بالرواية، على ما صرح به الحلي في السرائر وغيره في غيره. والذي يكشف عما ذكرنا، أنهم حينما يذكرون طرقهم إلى أرباب الأصول والكتب المعاصرين

للمعصومين عليهم السلام يذكرون طرقهم إلى الشيخ، ويحيلون بعد ذلك إلى طرق الشيخ. فالعلامة في إجازاته لبني زهرة، ذكر طريقاً إلى الشيخ الصدوق ووالده والمفيد والمرتضى وأخيه الرضي، ثم ذكر طرقه إلى كثير من كتب العامة وصحاحهم، وإلى جماعة من المتأخرين عن الشيخ، ثم قال بعد ذلك: ومن ذلك جميع كتب أصحابنا السابقين الذين تقدموا على الشيخ أبي جعفر الطوسي زماناً مثل الكليني والحسين بن سعيد. فالشيخ صلة الوصل بين المتأخرين وأرباب الأصول التي أخذ منها الكتب الأربعة وغيرها، ولا طريق للمتأخرين إلى توثيق رواتها وتضعيفهم غالباً إلا الاستنباط. ومما يؤكد ما ذكرنا من انقطاع السلسلة، أن كتاب الكشي، وهو أحد الأصول الرجالية، قد حكى عنه النجاشي في رجاله، ولم يصل إلى المتأخرين فلم ينقلوا عنه شيئاً، وإنما وصل إليهم اختيار الكشي الذي رتبه الشيخ واختاره من كتاب الكشي.. فابن طاوس والعلامة ومن تأخر يعتمدون في توثيقاتهم على آرائهم أو ما استفادوه من كلام النجاشي والشيخ في كتبهم، وقليلاً ما يعتمدون على غيرهم، فقد يخطئون في الاستفادة كما قد يخطئون في الاستنباط». انتهى كلام السيد الخوئي.

وهو كلام متين، مع أن قضية تقليد الشيخ الطوسي لا علاقة لها بهذا البحث، لكن كون الروايات الواردة في التوثيقات عن الأئمة عليهم السلام، أو عن أصحابهم، إنما وصلت إلى علمائنا المتأخرين عن الشيخ عبر الشيخ الطوسي فكلام صحيح، وهو كاف لكي لا يبنى على توثيقات المتأخرين، إلا في بعض الحالات النادرة، وهي التي ينقل فيها ابن طاووس مثلاً روايات بطرقه عن الشيخ، ربما لم تصل إلينا تلك الروايات، فيمكن حينئذ الإعتماد عليها، لكنه ليس اعتماداً على ابن طاووس.

اعتراضات على الإعتماد على توثيقات المتقدمين:

وقد اعترض على الاعتماد على المتقدمين باعتراضات عديدة:

منها: ما ذكره الشهيد الثاني في البداية: إن اعتماد الناس اليوم في الجرح والتعديل على الكتب المصنفة فيهما، وقلما يتعرضون لبيان السبب، فاشتراط بيانه في الجرح يفضي إلى تعطيل ذلك، وسد باب الجرح إذ الأغلب عدم ذكر سببه.

وقد أجيب عنه بأجوبة واهية، منها أن إطلاق الجارحين، وإن لم يقتض الجرح على مذهب من يعتبر التفسير، لكن يوجب الريبة القوية في المجروح المفضية إلى ترك الحديث، إلى أن تثبت العدالة أو يتعين زوال موجب الجرح. ووهنه واضح، إذ إيجاب ذلك الريبة القوية المفضية إلى ترك الحديث إلى أن تثبت العدالة، تراجع عن اشتراط التفسير إلا أن يدعى الاطمئنان بكون الجرح جرحاً بما هو محل الوفاق، وهو خلاف الفرض، ولو كان الفرض يشمله فليس هذا هو حال الجرح دائماً. وبعبارة أخرى: إن كان المراد أن هذا الجرح يعارض توثيقاً لكان تراجعاً عن مبنى اشتراط التفسير، وإن كان المراد أنه مع عدم التوثيق المقابل يؤخذ بالجرح حتى تثبت العدالة أو الوثاقة، فهذا ليس أخذاً بالجرح، وليس هو محل الإشكال، إذ يكفي عدم التوثيق وعدم الأمارة عليه حينئذ.

والأولى في الجواب عن ذلك الاعتراض أن يقال: إنه إشكال مبني على اعتبار العدالة في الراوي، وعدم كفاية الوثاقة، فالجرح بالعدالة لما كان مختلفاً فيه وقع المحذور، والتردد في الأخذ بالجرح المطلق الموجود في الكتب المصنفة لأجله، إلا أنك عرفت كفاية الوثاقة، وأن قدماءنا لاحظوا في المدح والقدح الوثاقة وعدمها، وهي لا تختلف من شخص لآخر. وبهذا يصح الأخذ بالجرح المطلق إن كان ظاهراً في

تضعيف الوثاقة لا فيما إذا كان ظاهراً في تضعيف العدالة، كما بيّنا سابقاً.

ومنها: ما ذكره المامقاني في تنقيح المقال، وحاصله: أنه كيف يجوز التعويل على توثيق الموثقين مع العلم بعدم ملاقاتهم للموثقين، مع أن التزكية رواية من مثل الشيخ والنجاشي فيما لو كانت عن رواة لم يعاصروهم، أو في زمان بعيد عنهم كمن كان من الرواة من أصحاب الإمام علي عليه السلام مثلاً، أو الصادق عليه السلام، ونحو ذلك. ولكن الشيخ الطوسي والنجاشي وغيرهما لا يذكرون الرواية التي اعتمدوا عليها، فتكون رواياتهم مرسلة ساقطة عن الحجية، ومجرد أن الواسطة ثقة لا يكفي ما دام لم يتم تسميته، كما أشير إلى ذلك سابقاً حين الحديث عن المرسلات.

وقد أخذ بعض الفضلاء هذا الإشكال ووسع فيه، وادّعى أن لا مخرج منه أصلاً، وحاصل ما قاله:

إن أرباب الجرح والتعديل لم يعاصروا أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام لتكون أقوالهم صادرة عن حس. وعليه فإما أن تكون تعديلاتهم وتضعيفاتهم مبنية على اجتهاد، أو أن تكون منقولة عن واحد بعد واحد، حتى تنتهي إلى الحس المباشر، أو يكون بعضها عن اجتهاد، وبعضها عن رواية الواحد عن الآخر. وعلى جميع التقادير لا حجية فيها. أما على الأول فواضح، وأما على الثاني، فلأن التوثيقات تكون بأكثرها مرسلة إذ لم يذكر ناقلو التوثيق والجرح في كتب الرجال غالباً فهي مرسلات، ولا عبرة بالمرسلات. نعم بعض التوثيقات نقل سندها ولا شك في حجيتها إن كان السند معتبراً.

وأجيب عن هذا الإشكال، بأن نقل رواية عن الأئمة عليهم السلام بسند

فيه ضعف ممكن، لكن نقل التوثيق، والبناء عليه، بسند فيه ضعف أمر لا ينبغي صدوره عن عالم فضلاً عن الأكابر، إذ الغرض الوحيد من التوثيق إثبات وثاقة الرأي وعدم كذبه، لتكون روايته عند العلماء غير العارفين بحال الراوي حجة، فتوثيق الراوي بنقل ضعيف نقض للغرض.

ويرده أن غاية ما يفيده هذا البيان صحة النقل عندهم، وإنهم لا يوثقون إلا عبر من هو ثقة عندهم، أما إنه ثقة عندنا فهذا لا يستلزمه إذ لم نقف على مبناهم في التوثيق لنفهم ما إذا يصح البناء عليه أم لا، وكيف نطمئن بأن بناء المعدلين في تعديلاتهم لو وصلت إلينا لكان مقبولاً. وقد يتفق للشيخ نفسه العدول عن توثيق أو جرح بعض الرواة، كما حصل مع سهل بن زياد، وقد نرى الشيخ يضعّف سالم بن مكرم أبو خديجة، بينما يقول عنه الشيخ النجاشي إنه ثقة ثقة، فيعلم من هذا أن لكل رجالي أصولاً خاصة يبني عليها في الجرح والتوثيق، وليس هناك أصول متفق عليها بينهم، كما هو الحال في الأمور الإجتهادية.

وأجيب عن هذا الإشكال أيضاً، بأنه يكفي احتمال أن يكون التوثيق مبنياً على الحس ولو من جهة نقل كابر عن كابر، وثقة عن ثقة. وإنما تبطل الحجية إذا علم الاستناد إلى الحدس والاجتهاد. والإحتمال موجود وجداناً، وقد كان تأليف كتب الفهارس والتراجم لتمييز الصحيح من السقيم أمراً متعارفاً عندهم، وقد وصلتنا جملة من ذلك، ولم تصلنا جملة أخرى، وقد بلغ عدد الكتب الرجالية من زمان الحسن بن محبوب حتى زمان الشيخ الطوسي ما يزيد عن مئة كتاب. وقال الشيخ في العدة: «إنا وجدنا الطائفة ميّزت الرجال الناقلة للأخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء، وفرقت بين من يعتمد على حديثه وروايته، وبين من لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم. وصنفوا

في ذلك الكتب واستثنوا الرجال في جملة ما ردوه من التصانيف في فهارسهم، حتى أن واحداً منهم إذا أنكر حديثاً طعن في إسناده وضعفه بروايته. هذه هي عادتهم على قديم وحديث لا تخرم». والنجاشي قد يسند ما ذكره إلى أصحاب الرجال، ويقول: ذكره أصحاب الرجال. هذا كله يدل على أن ذلك كان متعارفاً عليه بين العلماء.

ورد هذا الجواب بإيرادين:

الأول: إنه لا يرفع إشكال الإرسال، ولو رفعه لرفعه في الروايات المروية عن الأئمة عليهم السلام.

الثاني: نمنع من احتمال الحس في الجميع بل المتيقن والمظنون قوياً استناد أكثر توثيقات الشيخ والنجاشي إلى الحدس، فيسقط الجميع عن الإعتبار.

سلّمنا، لكن لا نسلّم خلوّها عن إعمال الحدس. فمثلاً من أين ندرك أن الشيخ لم يقبل النقلة المجهولين في بيان التوثيقات اعتماداً على أصالة العدالة كما نسبت إليه؟ ومن أين نفهم أنه لم يوثق الذين روى عنهم ابن أبي عمير وصفوان والبزنطي، وقد صرح في العدة بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة؟ ومن أين نعتقد أن الشيخ لم يقبل قول الموثقين المجهولين في توثيقاتهم أو قول ناقلي توثيقات المجهولين بواسطة القرائن الحدسية؟ فالعلم الإجمالي بوجود توثيقات ناشئة عن الحدس يمنع من الأخذ بالتوثيقات، حتى وإن احتمل استنادها إلى الحس.

وقد حاول المامقاني في مقباس الهداية أن يتجاوز إشكال الإرسال، بأنه غير قادح هنا للإجماع على تصحيح التوثيق على مذهب الجميع،

وحمل التزكية على التزكية عند خصوص المزكي ينافي ثمرة التزكية. فقرينة المقام تقتضي تزكية كل طبقة للأخرى. إلا أن هذا مدفوع بما في روايات الكشي، التي نجد فيها الضعيف كما نجد فيها الصحيح سواء كانت في مقام التوثيق أم في مقام التضعيف. نعم قد يقال إن الكشي لم يذكر معتقده، بل ذكر الروايات تاركاً للمطّلع حق الاختيار، وهذا أجنبي عما نحن فيه، حيث يكون المزكي معتمداً على الرواية في ذينك المقامين.

وكيف كان، لا سبيل لتجاوز هذه القضية من دون حل إشكالين مهمين: الأول إشكال الإرسال، والثاني إشكال دعوى العلم الإجمالي، بكون بعض التوثيقات مبنية على الحدس والاجتهاد. ولا بد من دفع هذين الإشكالين وإلا لانسدّ باب التوثيقات. واللجوء إلى دعوى الإطمئنان الشخصي خروج عن محل النزاع، مع أنها لا تخلو من مجازفة.

والإنصاف أن يقال:

أما دعوى العلم الإجمالي فضلاً عن التفصيلي في بعض الموارد، ففيها مجازفة واضحة، وإن هي إلا احتمالات لم تبلغ مرتبة الظن القوي، فضلاً عن القطع. فإن ظاهر كلام الشيخ النجاشي والشيخ الطوسي في كل مورد يذكرون فيه توثيقاً لشخص، أنهما ينقلان التوثيق لا أنهما يحكمان استناداً إلى حدس ومبادئ مقررة في علم الدراية، حتى يحتمل احتمالاً معتداً به أن يكون الأمر نتيجة إعمال نظر منهما. بل المستفاد منهما أنهما ينقلان ما تسالم عليه الأصحاب، وما وصلهما من علماء الرجال، في حكم الشخص من حيث ضعفه ووثاقته، ولهذا تجد أن الإتفاق شبه تام إلا ما قل. وحيث يختلفان يمكن في أغلب الأحيان

الجمع بينهما، ويكون التضعيف مثلاً متجهاً إلى غير محل التوثيق. وإنما يحتمل الحدس حيث يستقر التعارض، دون الجزم لاحتمال أن يكون الإختلاف اختلافاً فيما وصل إليهما بأن يكون النقل عن حال الشخص مختلفاً.

على أننا لو فرضنا علماً إجمالياً بوجود حدس، فإن مورده سيكون فيما إذا تعارض التوثيق بين الشيخ الطوسي والنجاشي والآخرين المعتد بقولهم في هذا المجال، والتعارض مسقط للأقوال عن الاعتبار، حتى وإن لم يكن التوثيق والذم عن حدس.

أما القول باحتمال بناء الشيخ الطوسي في بعض توثيقاته على ما ذكره في العدة من البناء على وثاقة من يروي عنه أحد الثلاثة، فهو لو تم يبقى مجرد احتمال، مع أنه لا ضير فيه بعد البناء على أن الطائفة قد بنت على ذلك، فهو في حكاية اتفاق الطائفة على ذلك لم يعمل حدسه، فيكون التوثيق حينئذ متفقاً عليه إلا ما ظهر خلافه، فيكون كلام الشيخ في التوثيق لو بُني على رواية أحد الثلاثة عنه ظاهراً في عدم وجود تضعيف. مع أننا نقطع بأن الشيخ الطوسي لم يعمل تلك القاعدة فيما نقله من توثيقات في كتبه الرجالية، لأنه لم يوثق كثيراً ممن روى عنه أحد الثلاثة، وضعف آخرين. فهو عندما يوثق يستند إلى توثيقات مخصوصة، لا إلى قاعدة حدسية.

أما الإشكال الآخر، وهو الأهم، وهو إشكال أن تلك التوثيقات على فرض أنها منقولة عن علماء الرجال رواية، هي في عداد المرسلات، فتسقط عن الحجية بهذا السبب، ويصير الحل الوحيد الركون إلى الإطمئنان، وهو لا يتوفر غالباً، أو القول بحجية مطلق ظن فيه، وهو قول ضعيف. ومع ذلك يمكن الجواب عنه بالتقريب التالي:

المدعى أن التوثيقات المذكورة كانت مشهورة بين الأصحاب، متداولة بينهم يتناقلونها جيلاً بعد جيل، فقد كانت كتب الرجال كثيرة مستفيضة، وقد كان أهل الحديث المهتمين بالاستنباط حريصين تمام الحرص على معرفة حال الرواة، فالدواعي إلى اشتهار حالهم متوفرة، والحرص على نقل ذلك معلوم لكل شخص. فالتوثيقات كانت قد اشتهرت بحيث لم يعد هناك داع للسؤال عن الرواية والسند، وعبارات الشيخ النجاشي طافحة بالقرائن على ذلك، كقوله: ذكره أصحاب الرجال. ويمكن أن تشتهر وثاقة الشخص، كما يمكن أن تشتهر بعض أحواله الكاشفة عن الوثاقة. والشهرة في زمان الشيخ الطوسي والنجاشي غير بعيدة بعد انتشار الكتب الرجالية، حتى أن الشيخ الطوسي والشيخ النجاشي لم يجدا حاجة لتأليف كتاب بهذا الخصوص، وإنما رأيا حاجة إلى إحصاء المصنفين من الأصحاب. فحال الرواة بالنسبة للشيخ النجاشي والطوسي ومن عاصرهما كحال من عاينهم وعاصرهم، حتى أن بعض التسالم ما زال حتى عصرنا الحاضر، فمن يشكك في وثاقة مثل زرارة، ولا يعرض عن أي رواية في ذمه، ويحملها على بعض الوجوه؟ وهكذا الحال في مثل محمد بن مسلم وآخرين. وإذا لم تتواتر لنا أحوال كل الرواة فهذا لا يعني أنها لم تكن كذلك في زمن الشيخين الرجاليين. ومما يؤيد ما ذكرنا، أن الشيخ النجاشي مثلاً قد يذكر اختلافاً في توثيق أحد المصنفين، وربما يرجح أحد القولين وربما يسكت عن الترجيح. ولا يبعد أن تلك الأصول الرجالية بقيت محفوظة إلى زمان ابن إدريس الحلي.

البحث السادس: الأصول الرجالية

أما الأصول التي يرجع إليها في تمييز الرجال وتوثيقهم فهي على نحوين:

أصول عامة لا تختص بعلم الرجال، يمكن أن يقتنص منها ما ينفع في هذا المقام، مثل كتب الشيخ الصدوق وغيره، حيث قد يشير في بعض أسانيده، أو في نهاية بعض الروايات إلى حال بعض الرواة.

وأصول خاصة متخصصة في علم الرجال، وهي أربعة:

فهرست الشيخ النجاشي:

قال في مقدمة كتابه: . . فإني وقفت على ما ذكره السيد الشريف ـ أطال الله بقاءه وأدام توفيقه ـ من تعيير قوم من مخالفينا أنه لا سلف لكم ولا مصنف. وهذا قول من لا علم له بالناس ولا وقف على أخبارهم، ولا عرف منازلهم وتاريخ أخبار أهل العلم، ولا لقي أحداً فيعرف منه، ولا حجة علينا لمن لم يعلم ولا عرف. وقد جمعت من ذلك ما استطعته، ولم أبلغ غايته، لعدم أكثر الكتب، وإنما ذكرت ذلك عذراً إلى من وقع إليه كتاب لم أذكره. وقد جعلت للأسماء أبواباً على الحروف، ليهون على الملتمس لاسم مخصوص منها. وها أنا أذكر المتقدمين في التصنيف من سلفنا الصالح، وهي أسماء قليلة، ومن الله أستمد المعونة، على أن لأصحابنا ـ رحمهم الله ـ في بعض هذا الفن كتباً ليست مستغرقة لجميع ما رسمه، وأرجو أن يأتي في ذلك على ما رسم وحد إن شاء الله تعالى. وذكرت لكل رجل طريقاً واحداً حتى لا يكثر (تكثر) الطرق فيخرج عن الغرض».

فقد اعتنى النجاشي بذكر من لهم مصنفات في أخبارنا، سواء كان من أصحابنا أم لم يكن. ولم يكن دافعه بيان حال أصحاب تلك المصنفات، رغم تعرضه لأحوال جملة منهم، لكنه سكت عن حال الكثير منهم. ويبدو أنه تتبع كتاب الشيخ وصوّب فيه بعض الأمور، حتى أنه قد ينقل تضعيفات الشيخ دون أن يسميه ويذكر وجهها. ولأجل تتبعه لكتاب الشيخ، كانت له تعليقات في بيان أحوال أصحاب تلك التصنيفات والأصول. وعلى كل حال، فعدم ذكر النجاشي لاسم راوٍ لا يدل على أنه مهمل أو مجهول، بل يكون رجلاً لم يطلع النجاشي على أن له كتاباً.

فهرست الشيخ الطوسي:

قال في مقدمة الكتاب: . . أما بعد، فإني لما رأيت جماعة من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث، عملوا فهرس كتب أصحابنا وما صنفوه من التصانيف ورووه من الأصول، ولم أجد أحداً استوفى ذلك ولا ذكر أكثره، بل كل منهم كان غرضه أن يذكر ما اختص بروايته وأحاطت به خزانته من الكتب، ولم يتعرض أحد منهم باستيفاء جميعه إلا ما قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيدالله رحمه الله، فإنه عمل كتابين، أحدهما ذكر فيه المصنفات، والآخر ذكر فيه الأصول، واستوفاهما على مبلغ ما وجده وقدر عليه، غير أن هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من أصحابنا واخترم هو رحمه الله، وعمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب ـ على ما حكى بعضهم عنه. ولما تكرر من الشيخ الفاضل أدام الله تأييده، الرغبة فيما يجري هذا المجرى، وتوالى منه الحث على ذلك، ورأيته حريصاً عليه، عمدت إلى كتاب يشتمل على ذكر المصنفات والأصول، ولم أفرد أحدهما عن الآخر لئلا يطول الكتابان، لأن في المصنفين من له أصل فيحتاج إلى أن

يعاد ذكره في كل واحد من الكتابين، فيطول. ورتبت هذا الكتاب على حروف المعجم، التي أولها الهمزة وآخرها الياء، ليقرب على الطالب الظفر بما يلتمسه، ويسهل على من يريد حفظه، ولست أقصد ترتيبهم على أزمنتهم وأوقاتهم، بل ربما يتفق ذكر من تقدم زمانه بعد ذكر من تأخر وقته وأوانه، لأن البغية غير ذلك. فإذا ذكرت كل واحد من المصنفين وأصحاب الأصول، فلا بد من أن أشير إلى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعوّل على روايته أو لا، وأبين عن اعتقاده وهل هو موافق للحق أو هو مخالف له، لأن كثيراً من مصنفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة، وإن كانت كتبهم معتمدة. فإذا سهّل الله تعالى إتمام هذا الكتاب، فإنه يطلع على أكثر ما عمل من التصانيف والأصول، ويعرف به قدر صالح من الرجال وطرائقهم. ولم أضمن أني أستوفي ذلك إلى آخره، فإن تصانيف أصحابنا وأصولهم لا تكاد تضبط لانتشار أصحابنا في البلدان وأقاصي الأرض، غير أن عليّ الجهد في ذلك، والاستقصاء فيما أقدر عليه ويبلغه وسعي ووجدي، وألتمس بذلك القربة إلى الله تعالى وجزيل ثوابه..

ويختلف كتاب الطوسي عن النجاشي، في أن الطوسي وعد بالإشارة إلى ما قيل في حق أصحاب الكتب من تعديل وتجريح، وبيان معتقده، وصحة التعويل على رواياته، لكنه لم يلتزم بذلك بالشكل الكافي.

رجال الشيخ الطوسي:

وقال في مقدمة الكتاب: أما بعد: فإني قد أجبت إلى ما تكرر سؤال الشيخ الفاضل فيه، من جمع كتاب يشتمل على أسماء الرجال، الذين رووا عن رسول الله ﷺ وعن الأئمة عليهم السلام من بعده إلى زمن القائم عليه السلام، ثم أذكر بعد ذلك من تأخر زمانه من رواة الحديث أو من

عاصرهم ولم يروِ عنهم. وأرتب ذلك على حروف المعجم، التي أولها الهمزة وآخرها الياء، ليقرب على ملتمسه طلبه، ويسهل عليه حفظه، وأستوفي ذلك على مبلغ جهدي وطاقتي، وعلى قدر ما يتسع له زماني وفراغي وتصفحي، ولا أضمن أن أستوفي ذلك عن آخره. فإن رواة الحديث لا ينضبطون، ولا يمكن حصرهم لكثرتهم وانتشارهم في البلدان شرقاً وغرباً، غير أني أرجو أن لا يشذ عنهم إلا النادر، وليس على الإنسان إلا ما تسعه قدرته وتناله طاقته. ولم أجد لأصحابنا كتاباً جامعاً في هذا المعنى إلا مختصرات قد ذكر كل إنسان طرفاً منها، إلا ما ذكره ابن عقدة من رجال الصادق عليه السلام، فإنه قد بلغ الغاية في ذلك، ولم يذكر رجال باقي الأئمة عليهم السلام. فأنا أذكر ما ذكره وأورد من بعد ذلك ما لم يورده، ومن الله أستمد المعونة لكل ما يقرّب من طاعته ويبعّد عن معصيته، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وأول ما أبدأ، من الرجال الذين رووا عن النبي صلى الله عليه وآله، ثم من بعد ذلك رجال الأئمة عليهم السلام على سياقتهم، إن شاء الله تعالى.

فكان هدف الشيخ من الكتاب ذكر أسماء الرواة عن المعصومين عليهم السلام، ومن لم يروِ عنهم عليهم السلام. ولم يهتم ببيان ما ورد فيهم من مدح وذم إلا نادراً. ويبدو أن الكتاب كان مسودة، لكنه لم يتمكن من إعادة الترتيب وإلقاء النظرة الأخيرة عليه لاحقاً. ولهذا برزت فيه الكثير من الثغرات، حتى أنه قد يكرر الشيخ اسم الشخص الواحد أكثر من مرة في الباب الواحد، ولهذا لا يحتج على التعدد بذكر الشيخ الطوسي في رجاله للشخص مرتين في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام مثلاً. نعم التكرار في بابين بأن يذكر اسم شخص في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ثم يذكره في أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام أمر طبيعي يتوافق مع هدفه من الكتاب.

اختيار معرفة الرجال:

وهو كتاب اهتم به، الشيخ الطوسي فاختار ما يتعلق بالرجال من كتاب الكشي، الذي لم يصلنا بكامله، وإنما وصلنا ما اختاره الشيخ. وكتاب الكشي كتاب مهم في موضوعه، إذ يذكر ما قاله الأئمة عليهم السلام في الرواة، وما قاله أهل الخبرة بالرواة المعاصرين لهم أو القريبين من عصرهم، ولهذا اكتسب أهمية كبرى، لكنه كان مشوشاً غير مرتب وكثير الأخطاء على ما قيل، فاختصره الشيخ الطوسي وهذبه واختار منه ما رآه مناسباً، فاشتهر باسم الشيخ الطوسي.

وهذه الكتب الأربعة قد تواتر نقلها، وثبتت نسبتها إلى أصحابها وصحة الاعتماد عليها في النقل.

أما رجال البرقي: فهو كتاب لم يصلنا بالتواتر، ولا نملك دليلاً على أن ما بأيدينا من الكتاب هو نفس كتابه من دون نقص أو دس. ومجرد أن للعلامة طريقاً إليه، لا يعني أن له طريقاً إلى نفس الموجود في الأسواق هذه الأيام. بل قد شكك بعضهم في أن رجال البرقي هل هو لأحمد أم لأبيه، وإن كان هذا التشكيك لا أثر له بناء على وثاقة الأب وهو غير بعيد، لكن الإنصاف أن الكتاب لابنه أحمد وهو ثقة، وقد ذكروا في ترجمته أن له كتاباً في الرجال، ولم يذكروا ذلك لأبيه.

أما كتاب الرجال المنسوب لابن الغضائري، المقصور على الضعفاء، والذي لم يذكر فيه أحد بخير إلا ما ندر، بحيث لو أريد الاعتماد عليه لكان علينا أن نلقي بالكتب والروايات، وسيقلّ الاعتماد على الرواة، فهو كتاب لم تثبت صحته، رغم أن العلامة وابن داوود وابن طاووس ينقلون عنه. وممن شكك في ذلك السيد الخوئي، قال: «إن العلامة لم يتعرض للكتاب في إجازته وذكر طرقه إلى الكتب، بل إن

وجود الكتاب في زمان النجاشي والشيخ مشكوك فيه، إذ لم يتعرض له النجاشي، مع أنه (قده) بصدد بيان الكتب التي صنفها الإمامية، حتى أنه يذكر ما لم يروه من الكتب الأربعة، وإنما سمعه من غيره، أو رآه في كتابه فكيف لا يذكر كتاب الغضائري، وهو شيخ النجاشي حسين بن عبيد الله أو ابنه. وقد تعرض النجاشي لترجمة الحسين بن عبيد الله، وذكر كتبه، ولم يذكر فيها كتاب الرجال، كما أنه حكى عن أحمد بن الحسين في عدة موارد ولم يذكر أن له كتاباً في الرجال. ومما يؤكد عدم صحة النسبة، أن النجاشي ذكر في ترجمة الخيبري عن ابن الغضائري «إنه ضعيف في مذهبه» لكن في الكتاب المنسوب إليه إنه ضعيف الحديث غالي المذهب. فلو صح هذا الكتاب لذكر النجاشي ما هو الموجود أيضاً، بل إن الاختلاف في النقل عن هذا الكتاب يؤيد عدم ثبوته كما في ترجمة صالح بن عقبة بن قيس وغيره، بل في بعض الموارد نجد ترجمة لشخص في نسخة ولا نجدها في نسخة أخرى. والعلامة وابن داوود والمولى القهبائي وإن يظهر منهم الاعتماد عليه، إلا أنهم لم يذكروا إليه طريقاً. ومن المطمأن به عدم وجوده، وإلا لكان ذكره في إجازته الكبيرة، بل لكان ذكره أولى من ذكر كثير من الكتب التي ذكرها في إجازته» انتهى.

والتشكيك في محله، رغم أن ما اعتمد عليه السيد الخوئي محل نقاش. فمثلاً اقتصار الشيخ النجاشي في ترجمة الخيبري على ما ذكر، لا يصلح دليلاً على أن لا كتاب لابن الغضائري، كما أن اختلاف النسخ ليس دليلاً أيضاً، وإلا لكان علينا أن نرمي بكثير من الكتب لمجرد أنها تختلف نسخها في ذكر أمور أو عدم ذكرها. والتشكيك المبرر هو الذي ينطلق من عدم ذكر النجاشي والطوسي كتاباً لابن الغضائري بهذا الاسم، رغم أنه كان شيخاً أو زميلاً لهما.

وقد يستدل على وجود كتابه، وطريق إليه بأمرين:

أحدهما ما ذكره الشيخ في مقدمة فهرسته حيث قال: «أما بعد، فإني لما رأيت جماعة من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث عملوا فهرست كتب أصحابنا.. لم أجد أحداً استوفى ذلك، ولا ذكر أكثره، بل كل منهم كان غرضه أن يذكر ما اختص بروايته.. ولم يتعرض أحد منهم لاستيفاء جميعه، إلا ما قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله، فإنه عمل كتابين أحدهما فيه المصنفات، والآخر فيه الأصول، واستوفاها على مبلغ ما وجده». فهذه العبارة من الشيخ صريحة في وجود كتابين لابن الغضائري في الرجال.

لكن هذا الاستدلال غير صحيح:

أما **أولاً**: فلأن المدعى أن كتاب الغضائري خاص بالضعاف، والشيخ يصرح بالاستيفاء قدر الوسع، وهو قهراً يعني عدم اهتمام المؤلف بخصوص الضعاف. كما أنه فيما نقله الشيخ اهتم بخصوص المصنفين والأصول لا بكل الرواة. مع أن الظاهر أن المقصود بابن الغضائري، شيخ الشيخ الطوسي والنجاشي، أي الحسين بن عبيد الله لا أحمد ابنه.

ثانياً: أن في بقية كلام الشيخ ما يدل على هلاك هذين الكتابين قبل أن يتسنى لأحد نسخهما، إذ يقول: «غير أن هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من أصحابنا، واخترم هو رحمه الله، وعمد بعض ورثته إلى إتلاف هذين الكتابين وغيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم عنه». فالهلاك وإن حكي عن بعض، إلا أن العبارة تدل على أن الشيخ لم يرَ أي نسخة من الكتابين، كما أنها لم تصل إلى أحد. مع أن الحكاية هي عن تعمد بعض ورثته إلى إتلاف الكتابين، لا عن مبدأ هلاكهما. فلم يكن عند

الشيخ نسخة كي يرويها عن ابن الغضائري، ولهذا لم يكن له طريق إليها، ولا لمن تأخر عن الشيخ مثل العلامة غيره. نعم يظهر من الشيخ أنه كان عالماً بعنواني الكتابين، وربما كان ذلك بإخبار أحمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائري نفسه.

ثانيهما: ما ذكره بعضهم من أن الشهيد الثاني ذكر في إجازته لوالد الشيخ البهائي كتاب الرجال للحسين بن عبيد الله الغضائري في ضمن الكتب التي ذكر طريقه إليها، وهذا يشكل قرينة على وجود هذا الكتاب، بل وجود طريق إليه.

وهذا أيضاً غير صحيح، أما إن كان الكتاب لأحمد بن الحسين فاشتبه الشهيد مثلاً وجعله لوالده، فلأن الكتاب لم تصدر عنه أي نسخة وبالتالي لا طريق لأحد إليه، فيكون ذكر كتابه اشتباهاً قطعاً.

وأما إن كان للحسين، كما هو ظاهر الشهيد الثاني، فقيل في رد هذا الدليل أنه لم يذكر أحد أن لابن الغضائري كتاباً كي يرويه عنه، وكي يصح طريق الشهيد الثاني إليه، مع أنه لن يكون له طريق إليه إلا عبر الشيخ الطوسي.

وفيه أن الشهيد الثاني لم يذكر طريقه إليه عبر الشيخ الطوسي، وإنما ذكره عبر الشيخ النجاشي، وهذا يدل على أن الكتاب كان موجوداً عند الشيخ النجاشي، والشهيد ينقل ذلك بطريقه عن العلّامة، فيكون للعلامة طريق إلى الكتاب عبر الشيخ النجاشي لا الشيخ الطوسي، وهو من الحالات النادرة.

وقد اعترض على هذا الجواب باعتراضين:

الأول: أن الحسين شيخ للنجاشي ولم يذكر النجاشي أن له كتاباً.

الثاني: أن طريق الشهيد الثاني يمر عبر العلاّمة، مع أن العلامة لم يذكر في إجازته الكبرى هذا الكتاب.

وفي الاعتراض الثاني نظر، لأن احتمال النقص فيما وصلنا من نسخ الإجازة الكبرى، ليس بأضعف من احتمال السهو من الشهيد الثاني بإضافته الكتاب ظناً منه أن للعلامة طريقاً إليه، كما أن احتمال نسيان العلامة لذكر الكتاب في الإجازة الكبيرة ليس بأقوى من الاحتمال المذكور. نعم قد يقال: إنه لو كان للعلامة طريق إلى الكتاب، فالظاهر أن العلامة ينقل عن أحمد بن الحسين لا عن أبيه، كما يظهر ذلك في إسماعيل بن مهران، وهذا يقوّي احتمال السهو من الشهيد الثاني في ذكر الأب عوض الإبن. وإذا كان الكتاب كتاب الإبن فقد عرفت المشكلة فيه. نعم عبارة الشيخ في مقدمة الفهرست لا تدل على أنه لم يكن لأحمد بن الغضائري كتاب في الضعفاء، وإنما أشار في المقدمة لمن كتب في المصنفات، فلا ينافي أن يكون لأحمد كتاب آخر في غير المصنفين.

لكن يبقى الإشكال المهم، وهو أن أحداً من معاصري الحسين وأحمد ابنه لم يذكر أن لهما كتاباً في الرجال، كما أن النجاشي تعرض لأحمد في موارد عديدة ولم يذكر له كتاب الرجال. نعم الظاهر أنه كان على معرفة وثيقة بالرجال، وقد نقل عنه النجاشي غير مرة، لكن هذا لا يعني أنه كان صاحب كتاب. ومجرد اعتماد العلامة وابن طاووس على ما ينقلانه عن ابن الغضائري لا يدل على أن له كتاباً، فربما وصلهم كتاب منسوب إليه فتوهموا أنه له لما سبق من علمهم انه خبير بعلم الرجال، وأنه من الطبيعي حينئذ أن يكون له كتاب، لكنهم لم يذكروا مستندهم في تأكيد النسبة إليه، ولا طريقهم إليه. مع أن العلامة لا يعتمد دائماً على ابن الغضائري، وقد يعرض عنه إذا وجد توثيقاً معتداً به. بل

إن الاعتماد على الكتاب المذكور مشكل، إذ ما من راوٍ إلا وقد ضعّفه، فيلزم طرح أكثر الكتب المشهور كما نبّهنا سابقاً، وكما نبه عليه العلامة المجلسي في البحار.

البحث السابع: في إمارات التوثيق

للتوثيق علامات وإمارات اتفقوا على جملة منها، واختلفوا في جملة أخرى. ولنجعل البحث في أمور ثلاثة: علامات متفق عليها. وعلامات أنكرها قوم وهي منها. وعلامات التزم بها آخرون وهي ليست بالعلامات.

علامات متفق عليها:

فمن هذه العلامات: تنصيص أحد المعصومين عليهم السلام.

ومنها: نقل أحد علمائنا القدماء المعاصرين للكتب الرجالية التي جمعوها، ونقلوا عنها. وقد وضّحنا هذا فيما سبق.

علامات أنكرت وهي منها:

منها: **أن يروي عنه أحد الثلاثة**: ابن أبي عمير، وصفوان والبزنطي. وقد تقدم الكلام مفصلاً في ذلك، وخلاصة ما تقدم: أن مرسلات ابن أبي عمير حجة بشهادة النجاشي والشيخ، المؤيدة بدعوى الكشي. وإن جهل ابن أبي عمير بالذي أرسل عنه، بناء على احتمال كون الإرسال بسبب عدم حفظ الاسم، لا يضر، لأن الأصحاب قد علموا أن مرسلات ابن أبي عمير، لا يرويها إلا إذا علم إجمالاً أن المرسل عنه موثوق به، أو ممن قامت القرائن على صحة نقله، ولو في خصوص هذا الخبر، وإمضاء الأصحاب لصدقية ابن أبي عمير وصوابيته في تشخيصه وهذا كافٍ في حجية المرسلات ولا يضره أنه يروي عن بعض الضعفاء. ومثله مرسلات صفوان والبزنطي بناء على شهادة الشيخ، وما نسبه إلى الطائفة. أما مسندات الثلاثة فإنها تكشف عن وثاقة من رووا عنه، لأنهم لا

يروون إلا عن ثقة، وهذه كلية تكون هي المحكمة إذا لم يتضح ما يخالفها. وليست بأقل شأناً من كلية مزعومة في كامل الزيارات أنه روى عن الثقاة، أو في تفسير علي بن إبراهيم، ومع ذلك لم ير الملتزمون بهذه الكلية أنها تنتقض بوجود ضعفاء في أسانيد كامل الزيارات، أو تفسير علي بن إبراهيم، فما يقولونه هناك نقوله هنا. مع أن المدعى في الثلاثة أسهل خطباً من المدعى في كامل الزيارات وتفسير ابن إبراهيم، لأن المدعى فيهم أن الأصحاب أحرزوا أن الثلاثة لا يروون إلا عن ثقة، ولا بد أن يكونوا ثقاة كذلك عند الأصحاب لا فقط عند الثلاثة.

ومنها: **أن يروي عنه علي بن الحسن الطاطري**، استناداً لما ذكره الشيخ الطوسي عنه بقوله: «له كتب في الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم». فهذه شهادة صريحة بأن من روى عنه علي الطاطري ثقاة. نعم هو مختص بمن روى عنه كتبه، لا بكل من روى عنه. فإذا أحرزنا أن رواية منقولة من كتب الطاطري فمن روى عنه الطاطري مباشرة فهو ثقة. ولا يقتصر الأمر على كتب الطاطري التي نقلها الشيخ الطوسي، بل هو عام شامل لكل كتبه. كما لا يضر ضعف سند الشيخ في طريقه إلى كتب الطاطري، إذ الحكم بوثاقة من روى عنه الطاطري في تلك الكتب لا يتأثر بهذه المشكلة.

ومنها: **ذكر الجليل له مترضياً أو مترحماً عليه**. كما يتفق ذلك كثيراً للصدوق. وقد ذكر الداماد في رواشحه، أن للصدوق رحمه الله أشياخاً، كلما سمى واحداً منهم في مسند الفقيه قال (رضي الله عنه)، كجعفر بن محمد بن مسرور، فهؤلاء أثبات أجلاّء، والحديث من جهتهم صحيح نص عليهم بالتوثيق أم لم ينص. كما اختار المامقاني في مقباس الهداية أن الترضي والترحم يفيد مدحاً معتداً به.

وقد خالف في ذلك جمع على رأسهم السيد الخوئي، الذي قال: أما ترحم أحد الأعلام، فهو طلب الرحمة من الله، وهو دعاء مستحب في حق كل مؤمن، وقد ترحم الصادق عليه السلام لكل من زار الحسين عليه السلام، بل ترحم عليه السلام لجماعة معروفين بالفسق، لما فيهم ما يقتضي ذلك كاسماعيل الحميري وغيره، فكيف يكون ترحم الشيخ الصدوق أو محمد بن يعقوب وأمثالهما؟. وهذا النجاشي قد ترحم على محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله بن بهلول بعد ما ذكر أنه رأى شيوخه يضعفونه، وأنه لأجل ذلك لم يروِ عنه شيئاً وتجنبه.

أقول: لا ينفع في مناقشة هذه الأمارة الركون إلى المعنى اللغوي، إذ لم يدع أحد أن المعنى الوضعي للكلمة يفيد التوثيق والمدح. وإنما الكلام في الدلالة العرفية الالتزامية لهذه الاستعمالات. والإنصاف أن المشهود بالوجدان، والعادة الجارية إلا ما قلّ وندر، على أن يذكر الترحم والترضي، وبشكل أخص الثاني، في مواطن إبداء العناية والاهتمام والمدح. فالترحم والترضي بحسب استعمالاتهما العرفية، وما جرت عليه سيرة العلماء دالآن على المدح ما لم يتعارضا مع قدح. والقول بأنه محض دعاء فيه غربة عن الاستعمالات العرفية، وعما هو المأنوس من المقاصد في أمثال هذه الاستعمالات لدى العلماء. ولهذا لو قام أحدنا وذكر ترحماً أو ترضياً على شخص معروف بالفسق، لذمّه الناس، بل إن السيد الخوئي نفسه قد يتحرّز عن إبداء الترحم أو الترضي في غير مورده.

أما ترحم الشيخ النجاشي على ابن البهلول الذي ذكر تضعيف شيوخنا له فهو اشتباه، وإنما ترحم على أحمد العياشي بعد نقل تضعيف الشيوخ له، وعندما ترحّم عليه فقد أعقبه بقوله: «وسامحه»، مما دل

على المقصود بدون لبس، وإلا فلولا التضعيف الوارد، والتعقيب عليه بكلمة «سامحه» لكان ظاهره المدح. أما ما ورد عن الأئمة عليهم السلام ففي الروايات قرينة على عدم إرادة المدح وأنه محض دعاء.

وبعبارة أخرى، خرجت كلمة الترحم والترضي عن معنى الدعاء بحسب ما هو المتبادر عند الإطلاق، وتساق عادة في سياق المدح، فإذا لم تقم قرينة على إرادة محض الدعاء فالمقصود هو المدح بحسب ظاهر الكلام.

ومنها: أن يكون من مشايخ النجاشي.

قال المامقاني في خاتمة التنقيح: وقد نص النجاشي بأنه يجتنب الرواية عن الضعفاء في مواضع من كتابه؛ منها قوله في ترجمة أحمد بن محمد بن عبد الله العياشي (الجوهري): رأيت هذا الشيخ وكان صديقاً لي ولوالدي، وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضعفونه فلم أروِ عنه شيئاً وتجنبته، وكان من أهل العلم والأدب القوي.. رحمه الله وسامحه. وقال في ترجمة محمد بن عبد الله بن عبيد الله بن البهلول ما هذا لفظه: وكان في أول أمره ثبتاً ثم خلط، ورأيت جلّ أصحابنا يغمزونه ويضعفونه.. رأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيراً ثم توقفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بيني وبينه.

قال في التنقيح: وبمعونة هاتين العبارتين وأمثالهما منه، ينكشف أن روايته عن الرجل تنبئ عن عدم ضعفه عنده. وهذه فائدة عامة يستكشف بها صحة رواية جمع ممن روى عنه النجاشي بغير واسطة فلا تذهل. انتهى.

ومنهم من اعترض على تلك الاستفادة من كلام النجاشي، بأن عباراته لا تدل على أنه لا يروي عن غير الثقة، بل مدلولها عدم روايته

بلا واسطة عن وضّاع الحديث، فاسد المذهب، والمضطرب، وعن الضعيف في مذهبه، وأما من كان متقياً في مذهبه ولم يعلم كذبه وضعفه، فيمكن أن يروي عنه.

لكنه اعتراض في غير محلّه نظراً إلى بعض عبارات النجاشي، وهي العبارة الواردة في ترجمة جعفر بن محمد بن مالك، حيث قال فيها: وسمعت من قال: كان فاسد المذهب والرواية، ولا أدري كيف روى عنه شيخنا الثقة أبو علي بن همام وشيخنا الثقة أبو غالب الزراري». ومثل العبارة التي أوردها في ترجمة أبو الحسين إسحاق بن الحسن بن بكران العقرائي: إنه كثير السماع ضعيف في مذهبه، رأيته بالكوفة وهو مجاور، وكان يروي كتاب الكليني عنه وكان في هذا الوقت علوّاً فلم أسمع منه شيئاً.

وليست كل عباراته دالة على أنه لا يروي عمن تجمعت لديه مجموعة تلك المواصفات، فمثل العبارات التي سبق نقلها، واضحة في عدم الرواية عن الضعيف في الرواية مع غض النظر عن الوضع وفساد المذهب، وفي بعض تلك العبارات إشارة إلى اجتناب الرواية عن شخص لمجرد أنه قيل في حقه ذلك.

وقد وافق السيد الخوئي المامقاني في رأيه هذا، وقال: وقد يقال إنه لا يظهر من كلامه إلا عدم روايته بلا واسطة عمن غمز فيه أصحابنا أو ضعفوه، ولا يدل على أنه لا يروي عمن لم يثبت ضعفه ولا وثاقته. ولكنه لا يتم، فإن ظاهر قوله «ورأيت جلّ أصحابنا» أن الرؤية أخذت طريقاً إلى ثبوت الضعف، ومعناه أنه لا يروي عن الضعيف بلا واسطة، فكل من روى عنه فهو ليس بضعيف فيكون ثقة لا محالة. وبعبارة أخرى، إن عدم الرواية مترتبة على ضعفه لا على التضعيف من الشيوخ.

وهذا الجواب من السيد الخوئي على ذلك الاعتراض غير صحيح، لأن الضعف الواقعي لا يعلم به أحد إلا الله تعالى، فمن الطبيعي أن يكون مراده، لو فرضنا أن تضعيف الأصحاب طريق، عدم الرواية عمّن بان له ضعفه، سواء ببيان الأصحاب أم من طريق آخر، لكنه يبقى ساكتاً عمن لم يعرف ضعفه. وإذا كان ظاهر كلامه أنه لا يروي عمن علم ضعفه، تكون النتيجة أنه يروي عمن هو ثقة، وقد يروي عمن لم يثبت لا ضعفه ولا وثاقته. ولا معنى لجعل مؤدى كلام النجاشي أنه لا يروي عن الضعيف الواقعي ليكون المقابل أنه يروي عن الثقة الواقعي، إذ معنى ذلك أننا لا نستطيع افتراض حالة يتحير فيها النجاشي، أو لا يعرف فيها حال الراوي، وأن الواقع دائماً منكشف لديه. فالإنصاف أن النجاشي إذا لم يروِ عن ضعيف، فهو لا يروي عمن علم ضعفه لا عمن هو ضعيف واقعاً. وهذا واضح لم يكن ينبغي لمثل السيد الخوئي أن يقع فيه.

وبناء عليه، فالذي يستظهر من النجاشي أنه لا يروي عمن علم ضعفه، وحتى نستنتج من ذلك أنه لا يروي إلا عن ثقة، لا بد من ضم مقدمة أخرى هي، أنه لو كان شيخه ضعيفاً لعلم به، ولن يخفى عليه حاله عادة، فإذا روى عن شخص فهذا يعني أنه لا ذم بحقه، إذ لو ظهر له ضعفه لم يكن ليروي عنه، وليس مراد النجاشي عن رؤيته شيوخنا يضعّفونه حكاية الإجماع على التضعيف، بل مراده مطلق من يصله من شيوخه وإن لم يكن من مجموعهم، ولهذا اكتفى في ترجمة جعفر بعبارة سمعت من قال، حتى يستهجن من ابن همام وأبي غالب الزراري روايتهما عن جعفر بن محمد بن مالك. والظاهر أن النجاشي كان يتتبع أحوال من يروي عنهم ويتفحص عن أوضاعهم، وبالتالي تكون هذه

المقدمة الثانية هي المتممة للمطلب والتي تسمح لنا بإثبات تلك العلامية.

ويمكن أن يستفاد أيضاً من كلام النجاشي أن أبا علي بن همام، وأبا غالب الزراري لا يرويان عمن ثبت ضعفه، ولهذا استهجن عليهما روايتهما عن جعفر، فلو كانا يرويان عمن ثبت ضعفه لم يكن وجه لهذا الاستهجان، بل ربما يقال إنه في ذلك الزمن كان التحرز عن الرواية عن الضعيف أمراً متعارفاً عليه، ومن شؤون الاحتياط في الرواية، وكمال الورع، الذي يطالب به أمثال النجاشي والشيخ الطوسي والزراري ونحوهم من الشيوخ الأجلاء في تلك الطبقة.

ومنها: أن يكون كثير الرواية. قال في المقباس نقلاً عن الوحيد: كونه كثير الرواية عن الأئمة عليهم السلام في الأمور الدينية الأصولية والفرعية، فإنه يدل على اهتمامه في أمور الدين ويكشف فضيلته ويورث مدحه، وقد صرح جماعة منهم الشهيد بإيجاب ذلك العمل بروايته ما لم يرد فيه طعن.

وقال المصنف في مشرق الشمسين: قد يدخل في أسانيد بعض الأحاديث من ليس له ذكر في كتب الجرح والتعديل بمدح ولا قدح، غير أن أعاظم علمائنا المتقدمين (قدس الله أرواحهم) قد اعتنوا بشأنه، وأكثروا الرواية عنه. وأعيان مشايخنا المتأخرين (طيب الله ثراهم) قد حكموا بصحة روايات هو في سندها، والظاهر أن هذا القدر كاف في حصول الظن بالعدالة.

أقول: هذه العلامة صحيحة لكن ليس بالتقريب المحكي عن الوحيد، بل بتقريب أن من أكثر الرواية عن الأئمة عليهم السلام يكون قد اشتهر حاله لدى الرواة، وعرفوه عن قرب، فإذا لم يرد فيه قدح دل هذا على

حسن حاله، وكشف عن حسن ظاهره، وهو كافٍ فيما نحن فيه. وهذا هو المنهج الذي اعتمده الشهيد فيما حكي عنه في قبول هذه العلامة عندما قال في حديث الحكم بن مسكين ما لفظه: «لمّا كان كثير الرواية، ولم يرد فيه طعن فأنا أعمل بروايته».

وبناء عليه، فالأمر نفسه بالنسبة إلى من اشتهر حاله وعرف أمره بين الرواة المتتبعين وإن لم يكن مشهوراً بالرواية شرط أن لا يكون نادر الرواية.

وهذا التقريب يستند إلى اكتشاف ظاهر حال الراوي، لا إلى مجرد كثرة الرواية، التي لا بد في إثباتها من الاعتماد على ما ورد من روايات ادّعي دلالتها على ذلك، وهي ليست كذلك:

فمن ذلك ما رواه الكشي، عن حمدويه، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن محمد بن سنان، عن حذيفة بن منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إعرفوا منازل الرجال منا على قدر رواياتهم عنا».

ومنها ما رواه محمد بن سعيد الكشي، وأبو جعفر محمد بن أبي عون البخاري، قالا: حدثنا أبو علي محمد بن أحمد بن حما المروزي المحمودي رفعه، قال: قال الصادق عليه السلام اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا، فإنا لا نعد الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدثاً. فقيل له: أويكون المؤمن محدثاً؟ قال: يكون مفهماً، والمفهم محدث.

ومنها ما رواه إبراهيم بن محمد بن عباس الختلي، عن أحمد بن إدريس القمي المعلم، عن أحمد بن محمد بن يحيى بن عمران، عن سليمان الخطابي، عن محمد بن محمد، عن بعض رجاله، عن

محمد بن حمران العجلي، عن علي بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إعرفوا منازل الناس منا على قدر رواياتهم عنا.

والروايتان الأخيرتان مرفوعة ومرسلة، فلا يحتج بهما. والأولى فيها محمد بن سنان وفيه كلام، والأقوال فيه متعارضة ولنا فيه تأمل.

ومع غض النظر عن السند، فهي لا تدل على المطلوب لما ذكره السيد الخوئي من كونها مجملة، فإن «قدر رواياتهم عنا»، ليس هو قدر ما يخبر الراوي عنهم عليهم السلام أعم من أن يصدق عليهم أو يكذب، فإن ذلك لا يكون مدحاً في الراوي، إذ قد تكون روايات الكاذب أكثر من روايات الصادق. بل المراد بها قدر ما تحمّله الشخص من رواياتهم عليهم السلام، وهذا لا يمكن إحرازه إلا بعد ثبوت حجية قول الراوي، وإن ما يرويه قد صدر عن المعصوم عليه السلام. انتهى.

وبالجملة، فإن الإكثار من الرواية إنما يكون مدحاً فيما لو كانت الروايات صادرة عن المعصوم عليه السلام، ومن كثرت هذه الروايات عنده، يفترض أن يدل على قربه منهم، وعلى الخصوص إن كانت الروايات منقولة عنهم عليهم السلام مباشرة، كما يدل ذلك على سعة اطلاعاته، وفضله. ولهذا جاء في الرواية الثانية، أن ذلك الإكثار شرط في الفقاهة.

فمن هذه الجهة، لا دلالة للروايات على العلامية المذكورة، وإنما الوجه هو ما ذكرناه نحن، فإن علماءنا لن يسكتوا عن كاذب أكثر من النقل، أو اشتهر بالرواية عندهم، وعادتهم التحذير من أمثاله، فكانوا يشهرون ذمه إن ورد فيه ذم، أو علم منه ما يقدح في نقله، فيكون سكوتهم دليلاً على عدم ظهور ما يشينه في مجال النقل والرواية، وهو المطلوب.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نتحدث أيضاً عن أن إكثار الأجلاء الرواية عن شخص يفيد وثاقته في نقله إن لم يظهر لهم ضعفه، إذ سيكون ظاهره حينئذ دالاً على حسنه، لأن الإكثار حينئذ يجعل الراوي كثير الرواية أيضاً. وبهذا يدخل في العلامة المذكورة، ولا داعي لجعلها علامة مستقلة كما ذهب البعض. ومن ذلك إكثار الكليني، والشيخ الصدوق الرواية عن شخص.

وبهذه الطريقة يمكن توثيق الكثير من الرواة المشهورين، مثل جملة من مشايخ الكليني، والشيخ الصدوق، والشيخ الطوسي، ومثل إبراهيم بن هاشم وآخرين.

ومنها: اعتماد الجليل على شخص، بحيث تكون روايته مستنداً له في رأيه الفقهي أو الرجالي. والظاهر صحة هذه العلامة، وإنما البحث فيما يعرف به الاعتماد، إذ لا يكفي مجرد الرواية في معرفة ذلك. فالكبرى لا ينبغي أن تكون محل خلاف، ولهذا حكمنا بوثاقة محمد بن علي بن قتيبة لظهور اعتماد الكشي عليه، على ما بيّن في محله. فيبقى الكلام في التشخيص.

ومنها: الوكالة لأحد من الأئمة عليهم السلام. فقد وصف جمع من الرواة بأنهم وكلاء الإمام عليه السلام، ومن هنا وقع الكلام بين الأعلام في دلالة التوكيل على وثاقة الرجل أم لا. ولا شك أن التوكيل بمعناه الشرعي لا يكشف عن عدالة أو وثاقة الرجل، إذ لا يشترط في صحة الوكالة ذلك. كما أن أقصى ما يهتم به الموكل أمانة الوكيل، ولا يهمه أي شيء آخر. وهنا يطرح سؤال: من أين ينشأ فرض كاشفية توكيل أحد الأئمة عليهم السلام لشخص عن وثاقته في نقله؟ فقد نفى إمارية الوكالة جماعة منهم السيد الخوئي مستدلاً على ذلك بأن: «الوكالة لا تستلزم العدالة، فيجوز توكيل

الفاسق إجماعاً، وبلا إشكال، غاية الأمر أن العقلاء لا يوكلون في الأمور المالية خارجاً من لا يوثق بأمانته، وأين هذا من اعتبار عدالته؟ وقد ذكر الشيخ في كتاب الغيبة عدة من المذمومين من وكلاء الأئمة عليهم السلام، فإذا كانت الوكالة تلزمها العدالة فكيف يمكن انفكاكها عنها في مورد؟ وبعبارة أخرى: إذا ثبت في مورد أن وكيل الإمام عليه السلام لم يكن عادلاً، كشف ذلك عن عدم الملازمة.

ثم قال: قد يستدل على وثاقة من كان وكيلاً من قبل المعصومين عليهم السلام في أمورهم بما رواه محمد بن يعقوب، عن علي بن محمد، عن الحسن بن عبد الحميد، قال: شككت في أمر حاجز، فجمعت شيئاً ثم صرت إلى العسكر، فخرج إلي: ليس فينا شك، ولا فيمن يقوم بأمرنا. رد ما معك إلى حاجز بن يزيد. وقد رواه الشيخ المفيد.

ثم رده بضعف السند، ولا أقل أن الحسن بن عبد الحميد مجهول، كما أن الرواية لا تدل على اعتبار كل من كان وكيلاً من قبلهم عليهم السلام في أمر من الأمور، وإنما تدل على جلالة من قام مقامهم بأمرهم، ويختص ذلك بالنواب والسفراء من قبلهم. وقد أفرط بعضهم، فجعل كون الرجل بواباً للمعصوم عليه السلام دليلاً على اعتباره، مع أنه لا دلالة فيه على الاعتبار بوجه من الوجوه. انتهى كلام السيد الخوئي.

وفيه مجال للنقاش واسع، سواء بالنسبة للوكالة أم لمن كان بواباً؛ أما بالنسبة للوكالة فلأنها على نحوين: إذ تارة تكون وكالة شخصية في شأن شخصي من شؤون الإمام عليه السلام، كأن يوكله في بيع شيء، فمثل هذه الوكالة لا تدل على الوثاقة بوجه من الوجوه، وليس في توكيل غير

الثقة حينئذ ما يعيب الإمام عليه السلام، كما لا يترتب عليه أي خلل أمني أو اجتماعي أو مالي. وتارة تكون وكالة في شأن عام مرتبط بالدين، وتكون الوكالة ثابتة في منطقة جغرافية معينة ولزمن غير محدد، كالوكلاء الذين كان يبثهم الإمام عليه السلام في الأقطار، والذين كانوا يتواصلون مع شيعتهم، بحيث يكونون المفتاح الدال عليهم، والزمن زمن تخفّ وتقية، يحتاج إلى أمانة، وضبط ما ينقلونه من أوضاع مناطقهم، وما يصلهم من استفسارات واستيضاحات ومشكلات. إن مثل هذه الوكالة لا يكفي فيها أن يقال: لا يشترط شرعاً في الوكالة عدالة الوكيل. هذا تبسيط غير عادي للموضوع، وغفلة كبيرة عن واقع الحال ومتطلباته. فلا ريب في ظهور هذه الوكالة في حسن حال الوكيل ووثاقته وأمانته، وقد اعترف السيد الخوئي بأن العقلاء يهتمون بشرط الأمانة. ثم إن العرف أيضاً يلاحظ أن مثل هؤلاء الوكلاء إن لم يكونوا أهلاً لحمل اسم الوكالة يسجلون علامة استفهام على الإمام عليه السلام، فموقع الإمام وأهميته في حياة الشيعة لا تسمح له بتعيين من عرف عنه الفسق والكذب. ولهذا نجد المراجع يهتمون بمعرفة حال من يوكلون في قبض الحقوق وصرفها، إلا إذا كان مرجعاً لا يهمه أمر الناس وشؤونهم. فحديث عدم اشتراط العدالة في التوكيل مسلّم لكنه أجنبي عما نحن فيه، إذ لا نريد أن نستكشف عدالة الوكيل من عصمة الإمام عليه السلام، حتى يقال ليس في توكيل الفاسق ما ينافي عصمة الإمام عليه السلام ما دامت العدالة ليست شرطاً شرعاً، كما لا نريد أن نستكشف عدالته من صحة الوكالة، بل نريد أن نستكشفها من مقام الإمام عليه السلام المعنوي، وحرصه على شؤون المسلمين، ومصالحهم وحكمته، مع ملاحظة مقتضيات أحوال زمانه عليه السلام.

أما الذم الوارد بحق بعض الوكلاء، فهو ذم مع الخروج عن الوكالة، لا أنهم مذمومون حين كانوا وكلاء وبقيت وكالتهم.

وإذا سألت كيف لنا أن نعرف إن كانت الوكالة من النحو الأول غير الكاشف عن الوثاقة، أو من النحو الثاني الكاشف عنها، أجبناك بأنه إذا نص على شخص في ترجمته على أنه وكيل، فهو ظاهر في النحو الثاني، أما الوكالة من النحو الأول فهي ليست جديرة بالتنصيص عليها في ترجمته حتى ينبه عليها بوصف أنه وكيل، وعلى الخصوص إذا كانت مرة واحدة في العمر. فهم عندما يقولون «وكيل»، يشيرون به إلى منصب، وموقع الشخص من الإمام في علاقته مع الناس، سواء اختص الأمر بالشأن المالي أم اتسع لشأن أكبر.

والخلاصة أن الوكالة في الموارد التي لا يلتفت فيها إلى الانتساب إلى الإمام عليه السلام، ولا يراعى فيها مقام الموكل، لا تدل على الوثاقة، ولا على حسن الشخص، وهي ليست المجعولة أمارة على الوثاقة. والمدّعى كونها أمارة عليها، هي الوكالة التي يراعي فيها العقلاء عادة مقام الموكل، وينظرون إلى بعض الاعتبارات ويرون تأثيرها الطبيعي في افتراض شؤون معينة في الوكيل، إلا أن تقوم مصلحة خاصة استثنائية توجب توكيل غير الثقة، لكن وجود هكذا وكيل يحتاج إلى دليل.

وبناء على ما ذكرنا، يكون توصيف شخص بأنه وكيل، يعارض الذم إن كان ذماً حال التوكيل، إلا أن يعلل الذم بأن التوكيل كان لمصلحة، أو يوضح بأن التوكيل كان في فعل محدد من قبيل النحو الأول.

أما ما ذكره السيد الخوئي من تطرف البعض فهو ليس تطرفاً، بل هو الصحيح، لأن الأئمة عليهم السلام كانوا يراعون في البواب من يحفظ السر ويوثق به خاصة وأنهم عليهم السلام كانوا في عصر تقية وتكتم، أم ترى أنهم يختارون بواباً لا يوثق به ولا يؤمن جانبه فيكون عرضة للتجسس، أو التشويش؟ واستغراب السيد الخوئي في غير محله، وربما يكون سببه أنه لم ينخرط في الحياة العامة بالمقدار الكافي.

هذا لو علمنا أن البواب قد تم اختياره من قبل المعصوم عليه السلام، أما لو فرض عليه، فالعلامية منفية قطعاً.

ومنها: **أن يكون من آل أبي شعبة الحلبي،** لقول النجاشي في ترجمة عبيد الله بن علي بن أبي شعبة الحلبي، من أن آل أبي شعبة بيت مذكور من أصحابنا. وروى جدهم أبو شعبة عن الحسن والحسين عليهما السلام وكانوا جميعهم ثقاة مرجوع إلى ما يقولون. فقوله: «وكانوا جميعهم ثقاة»، يعني أن كل من كان من آل شعبة الحلبي من الرواة فهو ثقة، إلا أن يقوم دليل على العكس فيتعارض هذا مع ذاك.

علامات مشكوك فيها:

منها: **شهادة أحد العلماء المتأخرين** عن ابن إدريس. ولكن الواضح أن ملاك الحجية مفقود فيها، فإن شهادتهم إن استندت إلى نقل فلا بد وأن يصل إلينا، وإن استندت إلى حدس فلا حجية فيها. وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

منها: **أن يروي عنه أحد الذين عرفوا بأصحاب الإجماع،** فإن هذه الرواية تكشف عن وثاقة المروي عنه. وأصحاب الإجماع ثمانية عشر رجلاً أو أكثر. والأصل في ذلك ما رواه الكشي في رجاله في عدة مواضع:

منها: ما ذكره في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، قال: أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا أفقه الأولين ستة: زرارة، ومعروف بن خربوذ، وبريد، وأبو بصير الأسدي، والفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم الطائفي. قالوا: وأفقه الستة

زرارة. وقال بعضهم مكان أبي بصير الأسدي أبو بصير المرادي، وهو ليث بن البختري.

ومنها: ما قاله في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، قال: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقروا لهم بالفقه من دون أولئك الستة الذين عددناهم، وسميناهم ستة نفر: جميل بن دراج، وعبد الله بن مسكان، وعبد الله بن بكير، وحماد بن عثمان، ومحمد بن عيسى، وأبان بن عثمان. قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه، وهو ثعلبة بن ميمون، أن أفقه هؤلاء جميل بن دراج، وهو أحد أصحاب أبي عبد الله عليه السلام.

ومنها: ما قاله في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم الكاظم عليه السلام وأبي الحسن الرضا عليه السلام قال: أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم، وأقروا لهم بالفقه والعلم، وهم ستة نفر دون الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام: منهم يونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى بياع السابري، ومحمد بن أبي عمير، وعبد الله بن المغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد بن أبي نصر ـ وقال بعضهم مكان الحسن بن محبوب، الحسن بن علي بن فضال ـ وفضالة بن أيوب، وقال بعضهم مكان فضالة بن أيوب عثمان بن عيسى. وأفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى.

والكلام هنا يقع في مفاد العبارة وما تدل عليه. وقد ذكروا في مفادها وجوهاً:

الوجه الأول: ما ذكره في الوسائل، قال: وناهيك بهذا الإجماع الشريف الذي قد ثبت نقله وسنده، قرينة قطعية على ثبوت كل حديث

رواه واحد من المذكورين مرسلاً، أو مسنداً عن ثقة أو ضعيف أو مجهول لإطلاق النص والإجماع. انتهى.

وعلى هذا التفسير، لا تكون رواية أحد هؤلاء عن شخص دليلاً على وثاقته، إلا أن الرواية التي يكون سندها صحيحاً إلى أحد هؤلاء تصير معتبرة، ولا ينظر إلى باقي السند. وقد حكى هذا القول صاحب الوافي في مقدمته الثالثة حيث قال: وقد فهم جماعة من المتأخرين من قوله: أجمعت العصابة أو الأصحاب.. الحكم بصحة الحديث المنقول عنهم، ونسبته إلى أهل البيت عليهم السلام بمجرد صحته عنهم، من دون اعتبار العدالة فيمن يروون عنه، حتى لو رووا عن معروف بالفسق أو بالوضع، فضلاً عما لو أرسلوا الحديث، كان ما نقلوه صحيحاً محكوماً على نسبته إلى أهل العصمة صلوات الله عليهم. انتهى.

إلا أن صاحب الوافي لم يوافق على هذا التفسير الذي نسبه المحقق الداماد في تعليقته إلى المشهور ووافق عليه. وممن نسب هذا التفسير إلى المشهور، المصنف في مقدمة كتابه مشرق الشمسين، حيث نسب إلى غير واحد تفسير التصحيح هنا بالصحة عند القدماء، وهو المعنى الذي ذكره الحر العاملي. قال في المشرق:

«إنهم أعلى الله مقامهم ربما يسلكون طريقة القدماء في بعض الأحيان، فيصفون مراسيل بعض المشاهير كابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى بالصحة، لما شاع من أنهم لا يرسلون إلا عمن يثقون بصدقه، بل يصفون بعض الأحاديث التي في سندها من يعتقدون أنه فطحي أو ناووسي بالصحة نظراً إلى اندراجه فيمن أجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم. وعلى هذا جرى العلامة قدس الله روحه في المختلف، حيث قال في مسألة ظهور فسق إمام الجماعة: إن حديث عبد الله بن بكير

صحيح، وفى الخلاصة حيث قال: إن طريق الصدوق إلى أبي مريم الأنصاري صحيح، وإن كان في طريقه أبان بن عثمان، مستنداً في الكتابين إلى إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنهما. وقد جرى شيخنا الشهيد الثاني طاب ثراه على هذا المنوال أيضاً، كما وصف في بحث الردة من شرح الشرايع حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحة، وأمثال ذلك في كلامهم كثير.

فإن نسبة هذا إليهم «أعلى الله مقامهم» هي من النسبة إلى المشهور.

وأورد على هذا التفسير بعدة اعتراضات:

منها: ما ذكره صاحب الوافي حيث قال: وأنت خبير بأن العبارة ليست صريحة في ذلك، ولا ظاهرة، فإن ما يصح عنهم هو الرواية لا المروي. ثم بيّنه بوجه آخر فقال: إن متعلق التصحيح قولهم أخبرني أو حدثني أو سمعت فلاناً يقول، فنتيجة العبارة أن أحداً من الجماعة إذا تحقق أنه قال حدثني فلان، فالعصابة أجمعت على صدقه في هذا القول.

ومنها: أن هذا الإجماع حينئذ يكون إجماعاً على صحة ما نقل، أي على صحة المضمون، أي على حكم شرعي تعبدي، وهو إجماع منقول وليس بحجة. وإن كان المقصود أنه بهذا الإجماع يستكشف أن رواية أحد هؤلاء محفوفة بالقرائن التي توجب العلم، بحيث لو اطلعنا عليها لعلمنا بالصدور، ففيه أن إفادة القرائن للعلم تختلف باختلاف الأشخاص، فلا نستطيع الجزم بأننا لو اطلعنا على ما اطلعوا عليه لحصل لنا العلم بالصدور، خاصة أننا وجدناهم يذكرون قرائن تفيد العلم وهي لا تفيد إلا الظن.

الوجه الثاني: ما اختاره جماعة منهم صاحب الوافي، من أن

العبارة لا تفيد إلا كون هؤلاء ثقاة فقهاء، ولا تفيد لا صحة الرواية، ولا وثاقة من رووا عنه.

ولم يرضِ هذا بعض الفضلاء مثل الشيخ محمد في شرح الاستبصار، على ما حكاه عنه في المستدرك، واستشكل فيه بأن كون الرجل ثقة أمر مشترك بين هؤلاء المذكورين وآخرين، فلا وجه لتخصيص الإجماع بهم.

وأورد آخر أن كون الكلام مسوقاً لإفادة وثاقة هؤلاء، أشبه بالأكل من القفا، فإن لفظة ثقة كانت تعبيراً شائعاً، فلا داعي للتعبير عنها بتعبير فيه تلك اللوابس.

ويرد أيضاً أن ذكر التصديق بعد التصحيح يلزم منه التكرار وهو خلاف ظاهر الكلام.

وأجيب بأن الكشي لم يكن بصدد بيان وثاقة هؤلاء حتى ترد تلك الاعتراضات، بل كان بصدد بيان انقياد العصابة لهم بالفقه والعلم، بل الأفقهية بالجملة، وهذه ميزة عظيمة.

وفيه أن السؤال هو عن وجه الدلالة على الوثاقة بالإجماع على التصحيح الذي هو أشبه بالأكل من القفا. فهذا الرد إنما يصلح على كلام الشيخ محمد لا على الإشكالات الأخرى.

وقيل: الوجه هو إبراز الإجماع على عدالة هؤلاء، لا مجرد إثبات عدالتهم. فإن عدالة الراوي قد تثبت ببينة، وقد تثبت بشهرة، وفرق بين نحوي الثبوت، وهذه ميزة كافية في المقام. أما لماذا اقتصر على هؤلاء مع أنهم قد يشاركهم غيرهم بهذا الوصف، فلأن لهم ميزة أخرى اختصوا بها، وهي الفقاهة.

وهذا أيضاً إنما يصلح للرد على الشيخ محمد، أما إشكال الدلالة على العدالة بمثل ذلك التعبير الطويل من غير طائل، والأشبه بالأكل من القفا، فما زال على حاله.

الوجه الثالث: أنها تفيد وثاقتهم ووثاقة من يأتي بعدهم في السند إلى المعصوم عليه السلام. ومنشأ هذا القول، ادّعاء الكشي الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم، أي تصحيح روايتهم. وصحة الرواية لا تكون على هذا الإطلاق إلا إذا كانت مستندة إلى وثاقة الرواة، لأن معنى الصحة لو كان مستنداً إلى القرائن، كما عليه الوجه الأول، لوجب أن نفترض أن المجمعين قد لاحظوا كل رواية رواها أحد من هؤلاء، واطلعوا على وجود قرائن تفيد العلم، وهذا نكاد نطمئن بعدمه. فمرجع الإجماع المذكور إلى دعوى وثاقة كل من يقع في طريق هؤلاء إلى المعصوم عليه السلام. وهذا معنى الحكم بصحة ما صح عنهم، فالموصول يقصد به الرواية، فهي صحيحة، وكون الرواية صحيحة إما بالقرائن أو استناداً إلى توثيق كل الرواة، وحيث انتفى الأول يتعين الثاني.

ولكن يرد على هذا الوجه أن عبارة تصحيح ما صح عنهم لم ترد إلا في الطبقة الثانية والثالثة، ولم ترد بالنسبة إلى الطبقة الثالثة، واقتصر الكشي في تلك الطبقة على عبارة «أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، وانقادوا لهم بالفقه»، ولم يشر إلى التصحيح. ومنهم من جعل هذا قرينة على صحة التفسير الأول المنسوب إلى المشهور، بالتوضيح التالي:

إن نشر الحديث لما كان في زمن الصادقين عليهما السلام، ولما كان المذكورون في الطبقة الأولى هم غالباً ما يروون من غير واسطة، كفى

بالحكم بصحة الحديث تصديقهم. أما بالنسبة إلى الطبقة الثانية والثالثة فيختلف حالهما عن الأولى، فإن الثانية تروي عن الإمام الباقر عليه السلام بواسطة، بينما تروي الطبقة الثالثة عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام بوسائط، فلم يكن الحكم بتصديقهم كافياً في تصحيح رواياتهم، ولذا قال: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء. ولما كان لأهل الطبقة الثانية روايات عن الإمام الصادق عليه السلام من غير واسطة، كما أن لأهل الطبقة الثالثة روايات عن الإمامين الكاظم عليه السلام والرضا عليه السلام من غير واسطة، ذكر التصديق إضافة إلى التصحيح، ليكون عطف التصديق على التصحيح من عطف الخاص على العام.

وهذا التمييز بين التصديق والتصحيح يظهر أيضاً من الشيخ البهائي في مقدمة مشرق الشمسين. قال في مقام تعداد القرائن الدالة على صحة رواية بالمعنى المتداول عند القدماء: وجود الرواية «في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعة الذين أجمعوا على تصديقهم كزرارة، ومحمد بن مسلم، والفضيل بن يسار أو على تصحيح ما يصح عنهم، كصفوان بن يحيى، ويونس بن عبد الرحمن، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، أو على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدهم شيخ الطائفة في كتاب العدة كما نقله عنه المحقق..».

واعترض السيد الخوئي على هذا الوجه بأنه لا يمكن أن يكون هو مقصود الكشي. ولو سلم إرادته فهو فاسد بلا شبهة، فإن أصحاب الإجماع قد رووا عن الضعفاء في عدة موارد.

الوجه الرابع: ما حكي عن صاحب الرياض أنه قال بعد أن أنكر الوجه المشهور: بل المراد دعوى الإجماع على صدق الجماعة وصحة

ما يرويه هؤلاء إذا لم يكن في السند من يتوقف فيه. وقد نقله عنه أبو علي في رجاله، على ما حكاه عنه النوري في مستدركه.

إلا أن ما ذكره صاحب الرياض مخالف لعبارة الكشي التي ليس فيها أي استثناء أو تقييد، بل ويفقد العبارة قيمتها.

وقد تبين مما تقدم ضعف الوجوه الثلاثة الأخيرة، ويبدو أن أقرب الوجوه حتى الآن هو الوجه الأول المنسوب إلى المشهور، فلا يضر حينئذ وجود ضعاف في الأسانيد التي يرويها أحد هؤلاء. إلا أن هذا الوجه مبني على أن يكون المراد بالموصول في «ما يصح عنهم» الرواية، مع أن الذي صح عنهم هو روايتهم عن فلان، لا الرواية بحد ذاتها، ومعنى تصحيح ما يصح عنه تصحيح نقلهم، وتأكيد شدة ضبطهم لأنه هو الذي صح عنهم، كما ذكر الكاشاني، وهذا لا يزيد عن قوة وثاقتهم بشيء، وركاكة التعبير عن وثاقتهم بهذه العبارة الطويلة التي تشبه الأكل من القفا، ربما يسمح بها أن مثل ذلك التعبير يصح في مقام التفخيم، وتنميق الكلام، والمساق الأساسي هو الدلالة على علو شأنهم في الفقاهة، ولهذا عنون الكشي الكلام بقوله: تسمية الفقهاء من أصحاب.. فلو كان همه وتركيزه على بيان صحة الرواية التي ينقلونها، مع أنهم لا ينقلونها مباشرة وإنما ينقلونها بالواسطة، لكان الأولى إبرازه في العنوان لا إهماله. كما أن ظاهر تركيزه على أن هؤلاء غالباً ما يروون عن الأئمة عليهم السلام الذين عاصروهم، ولهذا إذا نقلوا رواية عن المعصوم عليه السلام فهم لشدة ضبطهم وحرصهم وعدالتهم لا يشكك فيما يقولون، ولا يسألون عن ذلك. وهذا ينفع على الأقل في مقام التعارض، فإنه إذا كانت روايتهم عمن يروون عنه بهذه المثابة من العناية من قبل

الأصحاب، فلو رووا عن المعصوم ﷺ رواية عارضتها رواية أخرى من غير أصحاب الإجماع ومن بمنزلتهم فالترجيح يكون لهم، وهذه فائدة كافية في عبارة الكشي. مع أن البناء على أن كل روايات أصحاب الإجماع قد قامت القرائن على صحتها مجازفة واضحة، لأنه فرع التتبع وهو ليس بالأمر المتيسر. نعم ربما أمكن ذلك، بلحاظ ابن أبي عمير وصفوان والبزنطي، لكنه مستبعد بالنسبة لهؤلاء جميعاً. وإن كان الاستبعاد ليس بالإشكال الكبير.

ومن العلامات المصنفة في هذا القسم: رواية محمد بن إسماعيل بن ميمون أو جعفر بن بشير عن شخص، وبالعكس، أي رواية شخص عن ابن بشير أو ابن إسماعيل.

والمستند في هذه العلامة ما ورد في ترجمة كل منهما أنه روى عن الثقاة، ورووا عنه.

فقد قال النجاشي في جعفر بن بشير: «جعفر بن بشير، أبو محمد البجلي، الوشاء، من زهاد أصحابنا، وعبادهم، ونساكهم، وكان ثقة، وله مسجد بالكوفة باقٍ في بجيلة إلى اليوم، أنا وكثير من أصحابنا إذا وردنا بالكوفة، نصلي فيه مع المساجد التي يرغب في الصلاة فيها، ومات جعفر رحمه الله، بالأبواء، سنة ثماني ومائتين، كان أبو العباس بن نوح، يقول: كان يلقب قفة العلم، روى عن الثقاة، ورووا عنه».

ولم يذكر الشيخ الطوسي في ترجمته هذه العبارة، قال في الفهرست: «جعفر بن بشير البجلي، ثقة، جليل القدر له كتاب»، كما لم يذكره في كتبه الرجالية بهذا الوصف.

وقال النجاشي في محمد بن إسماعيل بن ميمون: «محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني، أبو عبد الله: ثقة، عين، روى الثقاة، وروى عنهم، ولقي أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، له كتاب نوادر.

ولم يذكره الشيخ الطوسي أصلاً. والبحث قليل الفائدة بالنسبة لمحمد بن إسماعيل بن ميمون، لعدم وجود رواية بهذا الاسم، وإذا وجد محمد بن إسماعيل فهو مشترك.

ومع ذلك، فلا العبارة الواردة في كلام النجاشي بحق ابن بشير، ولا العبارة الواردة بحق ابن إسماعيل مفيدة للإمارية على وثاقة من رويا عنه، أو روى عنهما، لأن النجاشي لم يقل لم يرويا إلا عن الثقاة، ولم يروِ عنهما إلا الثقاة. وإنما قال: روى عن الثقاة، وروى عنه الثقاة. وهذا لا يفيد الحصر، فلا ينافي أن يروي أيضاً عن غير الثقاة أو يروي عنه غير الثقاة.

ومن هذه العلامات: أن يروي عنه أحد بني فضال، استناداً إلى ما ورد من الأمر بالأخذ بما روى بنو فضال. وقد جاء ذلك في رواية عن الإمام العسكري عليه السلام حيث سئل عن كتب بني فضال فقال: خذوا ما رووا، وذروا ما رأوا»، أي عقائدهم. رواها الشيخ في كتاب الغيبة عن أبي محمد الحميري، قال: قال أبو الحسن بن تمام: حدثني عبد الله الكوفي خادم الحسين بن روح قال: سئل الشيخ (ابن روح) عن كتب ابن أبي العذاقر بعدما ذُم وخرجت فيه اللعنة، فقيل له: كيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي عليه السلام في بني فضال: «خذوا ما رووا، وذروا ما رأوا». وقد ذهب الشيخ الأنصاري إلى دلالته على حجية روايات بني فضال من دون نظر

إلى سند رواياتهم. وليس هذا بالرأي الصحيح، بل هي كما ذكر السيد الخوئي في مقام بيان عدم مانعية فساد العقيدة من الأخذ بالرواية. إلا أن اعتراض السيد الخوئي على الرواية بضعف السند لجهالة عبد الله الكوفي، اعتراض غير صحيح، لأن كون عبد الله خادم الحسين بن روح في ظرف تقية، وحرصاً منه على إخفاء نفسه واتصالاته وعلاقاته حتى لا ينكشف أمره للعباسيين، يقتضي أن يكون الخادم في غاية الأمانة والثقة. صحيح أن مطلق الخدمة لا تفيد الوثاقة، لكن خصوصية الحسين بن روح وظرفه الذي كان يعيشه والدور الذي كان يقوم به، يقتضي أن يكون دقيق الاختيار فيمن يختاره من الملازمين له في منزله، وصرف من لا يوثق به ويؤمن له. وقد ثبت بسند صحيح أن عبد الله كان خادم الحسين بن روح، فهو إذن ثقة.

نعم إشكال الدلالة صحيح. وقد يقال إن ظاهر قول السائلين: «وبيوتنا منها ملاء» بالنسبة لكتب ابن أبي عذاقر، تدل على أنها كانت مورد عمل، فتكون دالة على حجية كتب بني عذاقر كما تدل على حجية كتب بني فضال. وهذا لو تم لا يكفي للدلالة على وثاقة من روى عنه بنو فضال، وإنما تدل على صحة الروايات الواردة في كتبهم بشهادة الإمام العسكري عليه السلام. لكن هذا في نفسه غير تام، لأن وجودها في بيوت الشيعة لا يقصد منها بيوت الناس العاديين الذين يأخذون الفتوى من الكتاب، بل المحدثين، لأن السائل منهم، والمحدثون يجمعون في بيوتهم كتب الحديث، ويتعاملون مع كل رواية على حدة، فيأخذون ما تتوفر فيه الشروط ويدعون ما لا تتوفر فيه. فإذا كان صاحب الكتاب مطعوناً فيه، أعرضوا عن الكتاب كلية. هذا بالنسبة للمحدثين العلماء،

أما المحدثون من غيرهم، فالمقصود من وجودها في بيوتهم أنهم يروونها، ويتناقلونها جيلاً بعد جيل، وقد انتشرت روايات ابن أبي عذاقر بينهم، فإن كان ثمة مشكلة فيه وجب رفض كل رواياته وكتبه، فسألوا: هل الذم الوارد فيه يوجب ضعف رواياته التي رواها أم لا؟ والضعف المسؤول عنه هو من جهة ابن أبي عذاقر نفسه، فإذا جاء الجواب ببقائهم على التعامل مع كتبه كما كانوا يتعاملون معها قبل الذم، فهذا يعني أن المشكلة من جهة ابن أبي عذاقر في تلك الكتب منتفية، فلهم البناء على وثاقته. وهذا يؤيد النظرية القائلة بأن من يفسد لاحقاً لا يكشف عن فساد سابق، بل هو تحول في الشخصية لا يوجب الطعن بكل ما رواه سابقاً. فالجواب الذي أتى من الحسين بن روح الذي لا ينطق من نفسه بل بما عرفه من صاحب الزمان عليه السلام، إنما هو في مقام نفي تأثير الذم على التعامل مع رواياته الموجودة بالفعل قبل الانحراف، تعاملاً مختلفاً عن الحال التي كانت قبل الذم.

ومن العلامات المزعومة: أن يروي عنه علي بن الحسن بن علي بن فضال، استناداً إلى ما ذكره النجاشي في ترجمته، قال: كان فقيه أصحابنا بالكوفة، ووجههم، وثقتهم، وعارفهم بالحديث، والمسموع قوله فيه. سمع منه شيئاً كثيراً، ولم يعثر له على زلة فيه ولا ما يشينه، وقلّ ما روى عن ضعيف، وكان فطحياً، ولم يروِ عن أبيه شيئاً وقال: «كنت أقابله وسني ثماني عشرة سنة بكتبه ولا أفهم إذ ذاك الروايات، ولا أستحل أن أرويها عنه»، وروى عن أخويه عن أبيهما.

واحتياط ابن فضال في الرواية واضح لا ريب فيه، حتى أنه أعرض عن رواية ما سمعه عن أبيه عندما كان له من العمر ١٨ سنة، فروى عن أبيه بسنده عن أخويه. ولولا عبارة «قلما روى عن ضعيف»، لكان القول

بالعلامية في محله، إلا أن هذه العبارة هي التي تحول دون الإقرار بتلك العلامية. نعم روايته عن شخص تفيد الظن بوثاقته لكنه لا يكفي.

ومن هذه العلامات: أن يروي عنه أحمد بن محمد بن عيسى، والقميّون. وقد جعلت هذه الرواية إمارة على وثاقة المروي عنه، لأن القميّين كانوا حريصين في النقل على ما قيل، حتى أنهم كانوا يخدشون في الرواة بأدنى سبب. فنقلهم عن شخص يكشف عن عدم الخدش فيه. وقصة أحمد بن محمد بن عيسى مع البرقي معروفة.

لكن هذه العلامة لو تمت، فهي مختصة بأحمد بن محمد بن عيسى، ولا مجال للتعميم لكل القميين. مع أنها في نفسها غير ثابتة، لأنهم إنما كانوا يجتنبون الرواية عمن يكثر النقل عن الضعاف، ويكثر المراسيل، وكانوا يرون في ذلك خدشة في الراوي، فهم لا يقدحون فيمن روى عن الضعيف إلا إذا كانت عادته ذلك. فهم يتحرزون من الرواية عمن يكثر النقل عن الضعفاء. فأقصى ما تفيده روايتهم عن شخص أنه ليس من الذين دأبهم الإرسال، والرواية عن الضعاف، ولا يستفاد أكثر من ذلك. على أنه قد ثبت رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن الضعاف.

ومنها: أن يذكره الكشي من دون طعن فيه.

وقد حكيت هذه العلامة عن الشهيد الأول في مبحث الجمعة من كتاب الذكرى، حيث ذكر أن وجود الحكم بن مسكين في السند غير قادح ولا موجب للضعف، لأن الكشي ذكره ولم يطعن عليه. ولم نجد فيما ذكره ما يصلح أن يكون علامة، اللهم إلا أن يريد أن الحكم بن مسكين كثير الرواية، ومع ذلك لم يطعن عليه الكشي ولا غيره، وهذا يكشف عن حسن حاله، ولا بأس بهذا الكلام لكنه يرجع إلى علامة أخرى تقدم ذكرها.

ومنها: أن يكون من مشايخ الإجازة. وربما استفيد ذلك من حال النجاشي وغيره من الأجلاء، لكن العلامة هنا لا تختص بهم، بل المقصود منها تعميمها لكل شيخ إجازة. قال في مقباس الهداية: ولا ريب في إفادته المدح المعتد به. وفي الفوائد أن المتعارف عليه عده من أسباب الحسن. قلت وفي دلالته على الوثاقة وجهان. انتهى كلام المقباس. ويريد بالوثاقة العدالة. والظاهر عدم صحة تلك العلامة، لأن شيخوخة الإجازة لا تعني أكثر من أن يجيزه في رواية كتاب بدل أن يسمع منه أو يقرأ عليه، وهذه كأية رواية يراد الاتصال بسندها، فقد يتصل بضعيف وقد يتصل بثقة. ولو كانت شيخوخة الإجازة دليلاً على التوثيق لكان نقل الرواية عن شخص دليلاً أيضاً على التوثيق، إذ لا فرق بحسب الملاك بين هذا وذاك. نعم ربما يستفاد من الإجازة والرواية أن المروي عنه ليس وضّاعاً، إذا كان الراوي من أهل الثقة والورع.

ومنها: **رواية الجليل عن شخص**.

وقد بيّنا أن إكثار الأجلاء من الرواية عن شخص كاشف عن حسنه. أما رواية الجليل عن شخص، ولو رواية واحدة من دون إكثار، فهذا لا يكفي للدلالة على حسنه، فإن جلالة الشخص لا تمنعه من الرواية عن ضعيف. وهي وإن كانت لا تمنع من الإكثار عنه أيضاً، إلا أن هذا الإكثار يكشف عن معرفة زائدة به، وعشرة معتدة بها، بحيث تسمح له باكتشاف ظاهر حاله، بحيث لو بان ضعفه لنقل.

ومنها: **وقوعه في إسناد كامل الزيارات لابن قولويه**. كما حكي عن جماعة منهم السيد الخوئي في معجمه، لكن ذكر لنا شيخنا الأستاذ الشيخ جواد التبريزي رجوعه عن ذلك في آخر عمره، كما ذكر لي وجود نص مكتوب منه في هذا المعنى. وقد اطلعت على نص فيما بعد في

الطبعة الجديدة لمعجم رجال الحديث، واختياره لاختصاص التوثيق برجال ابن قولويه، كما نقل نص بهذا المعنى في صراط النجاة. وقد أحسن في رجوعه، وما استدل به في المعجم مردود.

ولننقل أولاً كلام ابن قولويه، ثم نذكر ما استدل به في المعجم.

قال ابن قولويه: «وجمعته عن الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين من أحاديثهم، ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم، إذا (إذ) كان فيما روينا عنهم من حديثهم صلوات الله عليهم كفاية عن حديث غيرهم. وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، ولكن ما وقع لنا من جهة الثقاة من أصحابنا رحمهم الله برحمته. ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال، يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم».

قال في المعجم: إن العبارة واضحة الدلالة على أنه لا يروي في كتابه رواية عن المعصوم إلا وقد وصلت إليه من جهة الثقاة من أصحابنا، فيحكم بوثاقة من شهد جعفر بن محمد بن قولويه بوثاقته، إلا أن يبتلى بمعارض. وقد زعم بعضهم اختصاص التوثيق بمشايخه فقط، ولكنه خلاف ظاهر عبارته. انتهى.

ومراده من البعض، المحدث النوري الذي استدل لرأيه بوجهين:

الأول: قوله في كامل الزيارات: المعروفين بالرواية المشهورين... قال: ومن الظاهر أن جميع رواة روايات كتابه ليسوا كذلك، بل حالهم حال سائر الرواة. ولا يظن أن ابن قولويه كان يعتقد معروفيتهم ومشهوريتهم فضلاً عن كونهم كذلك في الواقع.

الثاني: وجود المراسيل والضعاف في كتابه في غير مشايخه.

قال: لا يقال يؤخذ بالتوثيق ما لم يعرف خلافه. فإنه يقال: إن وجود المراسيل قرينة على اختصاص التوثيق بالمشايخ المباشرين، ولا يحتمل عدوله عن مبناه بناء على إرادته تعميم التوثيق في أول كتابه. على أن توثيق جميع رواة كتابه كيف لم يتنبه له النجاشي والشيخ، ولم يشتهر في زمان ابن طاووس أو العلامة وابن داوود، وغيرهم مع ما له من الأهمية.

أقول: لو أراد ابن قولويه الاعتماد على أسانيد موثقة من أولها إلى آخرها لما ذكر المرسلات، وروايات فيها ضعاف من أمثال أمية بن علي الشامي، وجعفر بن محمد بن مالك الفرازي وغيرهم، ونطمئن أنهم كذلك عنده، وهذا يشكل نقضاً للغرض، وهذا قرينة مهمة على عدم صحة ما استفاده السيد الخوئي، من هؤلاء الضعاف وغيرهم.

ومن القرائن على عدم صحة تلك الاستفادة أيضاً، أن الشيخ الطوسي والشيخ النجاشي عندما ترجما ابن قولويه لم يشيرا إلى هذه القضية.

ثم لو عدنا إلى العبارة لاتضح لنا أنها غير ظاهرة فيما ذكره الذين اختاروا ذلك الرأي، وذلك للاعتبارات التالية:

ـ قوله «لم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم إذا كان فيما روينا عنهم من حديثهم صلوات الله عليهم كفاية عن حديث غيرهم»، وهذه العبارة تدل على أنه قد يروي عن غيرهم، وفي هذه الدائرة لا توثيق. لكن الإنصاف أن ظاهر العبارة يوحي بخلل في النسخة المطبوعة، والأصح أن يقال: إذ كان فيما.. بدل إذا كان فيما.. وهو ما نقله بعضهم من نسخ كامل الزيارات القديمة.

ـ قوله «ولكن ما وقع لنا من جهة الثقاة من أصحابنا» لا يدل على أكثر من أن يكون الذين نقلوا له الروايات من الثقاة، فيكون الكلام مختصاً بمشايخه. كما أن التعبير «من أصحابنا» قرينة أخرى على اختصاص التوثيق بمن روى عنهم مباشرة، لأن أسانيد كامل الزيارات تختلط بين الأصحاب وغيرهم.

فأفضل ما يمكن قوله أن ابن قولويه شهد بوثاقة من روى عنهم في كامل الزيارات بشكل مباشر لا أكثر. مع أن هذه النتيجة أيضاً محل إشكال أيضاً من جهة أن قوله «ولكن ما وقع لنا من الثقاة» ذكره لبيان مقدار ما نحيط به، لا مقدار ما اقتصر على روايته، فهو لم يقل «لم نروِ إلا ما وقع لنا من الثقاة»، وليس في كلام ابن قولويه ما يدل على أنه اقتصر في الرواية على هذا الذي وقع من الثقاة. فالتعهد الثابت في هذه المقدمة هو أنه لم يخرج رواية عن غير المعصومين عليهم السلام، ولا روى عن الشذاذ.

وقد يستدل على وثاقة كل من ورد ذكره في أسانيد كامل الزيارات، بعبارته «ولم أخرج فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم (أي عن أصحابنا) عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم». قيل دلت هذه العبارة على أن كل من وقع في أسانيده، هم من المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم. وإذا شهد بكون من روي عنهم الحديث هم من المشهورين بالرواية، وجب أن نلتزم بوثاقة من لم يظهر ضعفه من مكان آخر، للكبرى التي التزمنا بها بأن المشهور بالرواية ثقة ما لم يرد فيه قدح، لأن الوثاقة تستفاد من مجرد عدم ورود قدح فيه، الكاشف عن حسن ظاهره لدى علمائنا السابقين. لكن الذي يضعف هذا المعنى، أنه لو التزم أن يكون كل أفراد السند من المشهورين فلا معنى لوجود المرسلات،

والمرفوعات. فلو كان قاصداً هذا المعنى في مقدمته يكون قد تراجع عنه ولم يلتزم به، فالشهادة غير واضحة.

والنتيجة أنه لا يستفاد وثاقة من روى عنهم بشكل مباشر، فضلاً عن وثاقة من وقع في أسانيده.

ومنها وقوعه في أسانيد تفسير علي بن إبراهيم. وهو ما اختاره الحر في وسائل الشيعة، تبعه على ذلك السيد الخوئي الذي حكي عنه التراجع عن هذا المورد أيضاً كسابقه. وقد استدل على ذلك بعبارة وردت في مقدمة التفسير، إذ جاء فيها: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا من مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم». قيل: فإن في هذا الكلام دلالة ظاهرة على أنه لا يروي في كتابه هذا إلا عن ثقة، بل استفاد صاحب الوسائل في الفائدة السادسة في كتابه، أن كل من وقع في إسناد روايات تفسير علي بن إبراهيم المنتهية إلى المعصومين عليهم السلام قد شهد علي بن إبراهيم بوثاقته. قيل وهذه الاستفادة صحيحة لأن علي بن إبراهيم يريد بما ذكره إثبات صحة تفسيره، وأن رواياته ثابتة وصادرة عن المعصومين، وأنها انتهت إليه بواسطة المشايخ والثقاة من الشيعة، فلا موجب لتخصيص التوثيق بمشايخه الذين يروي عنهم علي بن إبراهيم بلا واسطة.

ويمكن تأييد ذلك بأن ابن إبراهيم وثق من روى عنهم عن الأئمة عليهم السلام، فيكون المقصود كل من وقع في السند. لأن ابن إبراهيم لا يروي عن الأئمة عليهم السلام بواسطة واحدة، بل بوسائط، فيكون شاهداً بوثاقة كل الوسائط.

وهذا الكلام مردود من جهتين:

الأولى: أن علي بن إبراهيم لم يقل إلا أنه سيروي عن الثقاة، ولم يقل إنه لن يروي إلا عنهم. وفرق بين هذا وذاك، إلا إذا صار للقب مفهوم دون أن ندري. فلا دلالة في عبارة ابن إبراهيم على وثاقة كل من روى عنهم بشكل مباشر، فضلاً عن وثاقة من وقع في أسانيده. والقول بأنه بصدد إثبات صحة كتابه والصدور عن المعصومين عليهم السلام، دعوى لم تستند إلى أي تصريح من ابن إبراهيم إلا بلحاظ شاهد الحال، فإن كل مؤلف يهمه إثبات ذلك، لكن هذا غير واضح من تفسير علي بن إبراهيم الذي يريد ذكر ما ورد عنهم عليهم السلام في تفسير الآيات. ويدل على ذلك أنه لم يعتنِ دائماً بإبراز السند، بل إن كثرة المرسلات شاهد على أنه لم يكن بالصدد المدعى. وهذه القرينة لو أريد العمل بها، لكانت قرينة أيضاً على صحة كل ما ورد في «من لا يحضره الفقيه» الذي كان بصدد إظهار آرائه الفقهية، وبيان ما يعمل به من الروايات، ولا يكون ذلك إلا بعد الفراغ عن صحة الروايات. مع أن القرينة الصحيحة أن يقال: إن علي بن إبراهيم لا يروي إلا ما اقتنع بصحته، مثلما هو حال الصدوق في كتاب «من لا يحضره الفقيه»، وليس ملتزماً بإثبات تلك الصحة لأحد، ولا شاهد على هذا الالتزام، كما هو واضح.

الثانية: لو سلّمنا بصحة ذلك، فكيف لنا أن نعرف أن الأسماء الواردة في الأسانيد الموجودة في الكتاب المطبوع بأيدينا، هي نفسها أسانيد تفسير علي بن إبراهيم كما خطته يداه، إذ لم يصلنا الكتاب بطريق معتبر حتى نبني عليه. نعم لو روى الحر العاملي رواية من تفسير علي بن إبراهيم لأمكن ذلك، لأن له طريقاً إلى كتابه.

ومنها: كونه من رجال محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري صاحب نوادر الحكمة، إذا لم يكن ممن استثنى محمد بن

الحسن بن الوليد روايته. وقد اعتمد على هذه الطريقة جمع من أهل العلم، لكنهم اشتبهوا في ذلك، لأن الاستثناء نفسه لا يدل على ضعف في الشخص بحيث يوجب تضعيف السند، أما إذا لم يستثنَ فلا دلالة فيه على الوثاقة بالمعنى المطلوب، وإنما أقصاه أن سبب الاستثناء غير موجود، ونحن لم نعرف سببه حتى نبني عليه، وليس السبب هو دائماً انتفاء الوثاقة بل قد يكون ضعفاً في مذهبه، وقد يكون عدم لقائه معه لتصح روايته عنه.

وبالجملة، اتخاذ هذا الوجه دليلاً على الاعتماد، طريقة جماعة من المحققين، كصاحب الذخيرة وغيره. وعندي أنه لا يفيد شيئاً سوى تقوية الحديث في الجملة.

ومنها: أن يكون من آل أبي جهم، أو بيت آل نعيم.

لما ذكره النجاشي في ترجمة منذر بن محمد بن المنذر بن سعيد بن أبي الجهم، من أنه ثقة من أصحابنا من بيت جليل.

وفي ترجمة بكر بن محمد الأزدي من أنه وجه في هذه الطائفة من بيت جليل بالكوفة من آل نعيم.

وفيه أن العبارتين لا تدلان إلا على أن البيت جليل، وهذا لا يوجب جلالة أو وثاقة كل من ينتسب إلى هذا البيت.

ومنها: أن يكون ممن روى أن شهر رمضان يكون تسعة وعشرين يوماً كما يكون ثلاثين. فقد وثق الشيخ المفيد في رسالته في الرد على أصحاب العدد جماعة، ونقل عبارته في تنقيح المقال، وهي: وأما رواة الحديث بأن شهر رمضان شهر من شهور السنة يكون تسعة وعشرين يوماً ويكون ثلاثين، فهم فقهاء أصحاب أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام،

وأبي عبد الله جعفر بن محمد بن علي عليه السلام، وأبي الحسن علي بن محمد عليه السلام، وأبي محمد الحسن بن علي بن محمد عليه السلام، والأعلام والرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، الذين لا يطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم. وهم أصحاب الأصول المدوّنة، والمصنفات المشهورة، وكلهم قد أجمعوا نقلاً وعملاً على أن شهر رمضان يكون تسعة وعشرين يوماً، نقلوا ذلك عن أئمة الهدى، وعرفوه من عقيدتهم، واعتمدوه في ديانتهم، وقد فصّلت أحاديثهم في كتابنا المعروف بمصابيح النور في علامات الشهور. انتهى.

ولكن هذا لا يكفي، إذ مراده أولاً، الذين نقلوا الرواية مباشرة عن المعصومين عليهم السلام، وليس كل من وقع اسمه في سند رواية من تلك الروايات. وثانياً: هو ناظر إلى رواة محددين فصّل أحاديثهم في كتابه مصابيح النور، وليس إلى كل من روى ذلك الحديث عن المعصومين عليهم السلام. إلا أن كتاب مصابيح النور لم يصلنا. ولا يصح منا أن نحصي كل الروايات الواردة في المضمون الذي ذكره الشيخ المفيد لنحكم على كل من روى عن المعصوم عليه السلام فيها بأنه ثقة.

ومنها: توثيق الشيخ المفيد للأربعة آلاف من تلامذة الإمام الصادق عليه السلام.

قال الشيخ المفيد في الإرشاد: «إن أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواة عنه عليه السلام من الثقاة على اختلافهم في الآراء والمقالات فكانوا أربعة آلاف». وعلى هذا الأساس ذهب الحر في الوسائل والنوري في المستدرك إلى وثاقة كل من ثبت أنه من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام إلا من ثبت ضعفه، لأنه قطعاً سيكون من هؤلاء الأربعة آلاف، علماً أن عدد من عرفناه من أصحابه عليه السلام لم يبلغ هذا العدد.

ولكن هذا الرأي غير صحيح، لأنه أولاً لم يقل: إن كلاً من تلامذته ثقاة، وإنما قال: إن الثقاة منهم أربعة آلاف. وإذا لم يصلنا هذا الرقم، فهذا لا يعني أن كل من وصلنا من أسماء أصحابه عليه السلام هم جزء من هذا الرقم، فقد يكونون من خارج الرقم الذين لم يشر إليهم الشيخ المفيد. نعم لا استبعاد في هذا العدد، ومجرد أن الشيخ لم يحصِ أكثر من ثلاثة آلاف اسم لا يدل على عدم صحة ما قاله الشيخ المفيد، مع احتمال أن يكون الكثير من تلامذته لم يرووا شيئاً، أو لم يرووا بين أصحابنا شيئاً، أو كانت لهم روايات قليلة جداً لم تصلنا. نعم لا دليل على أن الشيخ المفيد كان يعلم بأسمائهم، وهو ربما ينقل عن غيره من العادّين، فهو يعلم إجمالاً بوجود هذا العدد من الثقاة، مع احتمال أن يكون على علم بهم.

أما الإشكال بأن الشيخ الطوسي قد ضعّف جماعة منهم، وهذا ينافي التوثيق، فإشكال لا ينبغي صدوره عمن صدر عنه، إذ هذا يعني أن من ضعّفهم الشيخ خارج عن الأربعة آلاف، أو يكون هؤلاء ممن تعارض فيهم المدح مع الذم.

البحث الثامن: في ألفاظ المدح (و) الجرح

فهنا أمران:

الأمرالأول: في (**ألفاظ التعديل**): وهي كثيرة؛ منها ما هو نص، ومنها ما هو ظاهر فيه، ومنها ما يحتاج إلى تأمل. والأولى التعبير بألفاظ التوثيق على المبنى الذي رجحناه من اقتصار تقسيم الحديث إلى قسمين: معتبر وغير معتبر. وهي كثيرة:

منها: لفظ (**ثقة**). ولا يبعد أن يكون المقصود من هذا اللفظ في كلمات العلماء الثقة في حديثه، إلا أن تقوم قرينة على إرادة الثقة في دينه الدالة على العدالة حينئذ، ولهذا تجدهم يعبرون أحياناً بالموثوق بروايته، أو بحديثه. كما لا يظهر من القدماء أنهم يشترطون العدالة في الراوي حتى يهتموا ببيانه، بل يكتفون بالثقة في الرواية، فلا بد أن يكون هو محط أنظارهم في التعبير عنه.

وقيل إن النجاشي إذا قال عن شخص: ثقة، فهو يريد بيان كونه عدلاً إمامياً ما لم يتعرض لفساد في مذهبه، لأن ديدنه التعرض لذلك، فلو كان فاسد المذهب لبيّنه. بل قال غير واحد إن هذه اللفظة حيثما أطلقت، فالمراد منها العدالة. بل عن المصنف في مشرق الشمسين أنه قال: «إنهم يريدون بقولهم: فلان ثقة أنه عدل ضابط، وهذا هو السر في عدولهم إلى قولهم: ثقة».

ولا يهمنا تحقيق هذه القضية هنا، ما دامت الوثاقة في الرواية هي القدر المتيقن المراد من هذا اللفظ، وما دامت هذه الوثاقة كافية في المطلوب، سواء كان إمامياً أم لم يكن. وإنما يهتم بالبحث والتدقيق بالمقصود من الكلمة من يشترط العدالة في حجية الرواية.

مع أن استفادة كون الشخص إمامياً من توثيق النجاشي له وعدم التعرض لمذهبه، في غير محلها، بل أقصى ما يستفاد من عدم التعرض لمذهبه، إذا كان ديدنه التعرض له مع علمه به، أنه إما لم يعلم ما هو مذهبه أو هو إمامي. والأمر سهل.

منها: لفظ (**حجة**)، أو يحتج بحديثه. قال الشهيد الثاني: والاحتجاج بالحديث، وإن كان أعم من الصحيح كما يتفق بالحسن والموثق، بل بالضعيف، لكن الاستعمال العرفي لأهل هذا الشأن لهذه اللفظة (أي حجة) يدل على ما هو أخص من ذلك، وهو التعديل وزيادة. نعم لو قيل يحتج بحديثه ونحوه لم يدل على التعديل لما ذكرناه.

وفيه أن ظاهر قولهم يحتج بحديثه أن الواسطة في حجية الحديث كونه حديثه، وهذا يعني حكمهم بصدقه، وهذا لا يصح في الخبر الضعيف حتى مع انجباره بعمل المشهور، لأن المشهور لن يعمل بكل روايات هذا الشخص الضعيف إلا إذا كان في نفسه ثقة في حديثه، وهذا المقدار كافٍ. فزعم الشهيد الثاني أن الاحتجاج بالحديث قد يتفق في الضعيف لم يتضح وجهه. نعم لو قالوا يحتج بهذا الحديث، بحيث يكون الاحتجاج مقصوراً على حديث معين، لصحّ ما قاله الشهيد الثاني إذ قد يتحقق الاحتجاج بحديث معين مع كون راويه في نفسه ضعيفاً، وربما كان هو مراد الشهيد الثاني، لكنه خارج عن محل البحث حيث يكون التعبير بـ«يحتج بحديثه»، وصفاً للشخص نفسه مع غض النظر عن روايات معينة، إلا أن يفرض استقراء كل رواياته وتبين عمل المشهور بها، لكنه فرض بعيد جداً. نعم لا يكفي قولهم «يحتج بحديثه»، بناءً على اشتراط العدالة، لأنه يحتج بحديث الثقة في حديثه وإن لم يكن

عدلاً في دينه. ثم إن مراده من دلالة لفظة حجة على العدالة وزيادة الإشارة إلى دلالتها على فقهه وعلمه ومنزلته وضبطه لا خصوص عدالته.

ومنها: لفظة (**عين**)، أو من عيون أصحابنا. وهذا يدل على أن الرجل من رموز الطائفة، وعلى موقعه منها دينياً وفقهياً واجتماعياً. وهو دالّ على عدالته.

(أو ما يؤدي مؤداها) أي مؤدى هذه الألفاظ في الدلالة على التعديل أو التوثيق. ويمكن إحصاء ألفاظ أخرى قيد التداول، ربما يكون بعضها هو مقصود المصنف، مما يؤدي مؤداها على خلاف بينهم في ذلك:

منها: وجه، أو من وجوه أصحابنا. ولا ريب في إفادته المدح المطلوب على مستوى الرواية.

ومنها: صحيح الحديث. وهو يقتضي الإخبار عن تحقق كل ما يعتبر في الخبر من وثاقة وضبط، ففيه تزكية وزيادة، كما عن الشهيد الثاني في درايته. وقد ادعى غير واحد، منهم الوحيد في فوائده، أن صحيح الحديث إن أطلقت في كلمات القدماء، فإنها لا تفيد حسن الخبر فضلاً عن عدالته. إلا أنها دعوى في غير محلها في هذا المقام للفرق بين قولنا فلان صحيح الحديث، حيث يكون مستند الحكم على حديث بالصحة شخصية الراوي، بعيداً عن القرائن لأنها مرتبطة بكل حديث على حدة، ونحن هنا لا ننظر إلى حديث محدد، وإنما ننظر إلى نفس الراوي، وهذا لا يكون إلا مع الحكم بالوثاقة، وبين قولنا الحديث الفلاني صحيح حيث يمكن أن يكون منشأ الحكم بالصحة، ملاحظة أمارات وقرائن. نعم لو كان مرادهم من قولهم صحيح الحديث، أنهم بعد التتبع وجدوا أحاديثه تقترن دوماً بالقرائن الدالة على الصحة لكان لما

ذكر وجه، لكنه خلاف الظاهر. وعليه فلو سلّمنا أن معنى الصحيح عند القدماء يختلف عن معناه عند المتأخرين فهو غير مسلّم في هذه الكلمة في هذا المقام. نعم لا تكون دالة على إرادة العدالة إلا إذا كان مطلقها يشترط العدالة في صحة الحديث.

ومنها: شيخ الطائفة أو من أجلاّئها أو معتمدها. ولا يخفى دلالة هذه الألفاظ على العدالة، إذ كيف يكون صاحب هذا الوصف فاسقاً أو ظاهر الفسق، كما نبّه عليه الوحيد في تعليقته على ما حكاه عنه المامقاني.

وهناك ألفاظ لم يرتض المصنف دلالتها على التعديل أشار إليها بقوله: (**أما متقن، حافظ، ضابط، صدوق، مشكور، مستقيم، زاهد، قريب الأمر، ونحو ذلك**) قيل: مثل ثبت، لا بأس به، شيخ، جليل، صالح الحديث، خير، فاضل، خاص، ممدوح، عالم، صالح، مسكون إلى روايته (**فـ**) هذه الألفاظ لا (**تفيد**) إلا (**المدح المطلق**) الأعم من العدالة وغيرها.

قال الشهيد الثاني: الأقوى عدم الاكتفاء بهذه الألفاظ في التعديل لأنها أعم من المطلوب، فلا تدل عليه. أما متقن، حافظ، ضابط، ثبت، فظاهر لأن كل واحد منها قد يجامع الضعف وإن كان من صفات الكمال. أما الوصف بالصدق فقد يجامع عدم العدالة أيضاً، إذ شرطها الصدق مع أمر آخر. وأما نفي البأس فإنه يوهم البأس. وأما ما نقل عن بعض المحدثين من أنه إذا عبر به فمراده الثقة، فذلك أمر مخصوص بإطلاقه (أي بما يطلقه هذا البعض) لا يتعداه عملاً بمدلول اللفظ. وأما الشيخ، فإنه وإن أريد به التقدم في العلم ورئاسة الحديث لكن لا يدل على التوثيق، فقد يتقدم فيه من ليس بثقة. ومثله جليل. وأما صالح

الحديث، فإن الصلاح أمر إضافي، فالموثق بالنسبة للضعيف صالح، وإن لم يكن صالحاً بالنسبة للحسن والصحيح، وكذا الحسن بالنسبة إلى ما فوقه وما دونه. وأما المشكور، فقد يكون الشكران على صفات لا تبلغ حد العدالة، ولا تدخل فيها. وكذا خير، مع احتمال دلالة هاتين (مشكور، خير) على المطلوب. وأما فاضل، فالظاهر عمومه لأن مرجع الفضل إلى العلم، وهو يجامع الضعف بكثرة. وأما الخاص، فمرجع وصفه إلى الدخول مع إمام معين أو في مذهب معين، وشدة التزامه به، وهو أعم من كونه ثقة في نفسه، كما يدل عليه العرف. وظاهر كون الممدوح أعم بل هو إلى وصف الحسن أقرب. وكذا الوصف بالزهد والعلم والصلاح مع احتمال دلالة الصلاح على العدالة وزيادة، لكن فيه أن الشرط مع التعديل، الضبط الذي من جملته عدم غلبة النسيان، والصلاح يجامعه أكثرياً. وأما قريب الأمر فليس بواصل إلى حد المطلوب، وإلا لما كان قريباً منه، بل ربما كان قريباً إلى المذهب من غير دخول فيه رأساً. والمسكون إلى روايته قريب من صالح الحديث. فقد ظهر أن شيئاً من هذه الأوصاف ليس بصريح في التعديل، وإن كان بعضها قريباً منه. نعم لو كان كل واحد منها يفيد المدح فيلحق حديثه، أي حديث المتصف بها، بالحسن، لما عرفت من أنه رواية الممدوح من أصحابنا مدحاً لا يبلغ التعديل. هذا إذا علم كون الموصوف بذلك من أصحابنا، أما مع عدم العلم فيشكل بأنه قد يجامع الاتصاف ببعض المذاهب الخارجة عنا، خصوصاً من يدخل في حديثنا كالواقفي والفطحي. وأما الجمهور، فمن لا يعتبر منهم في العدالة تحققها ظاهراً بل يكتفي في المسلم بها حيث لا يظهر خلافها، فيكتفي بكثير من هذه الألفاظ في التعديل، خصوصاً مثل العالم والمتقن والضابط والصالح والفاضل والصدوق والثبت. انتهى.

أقول، ينبغي أن نتحدث في الألفاظ الدالة على ما يعتبر في الرواية وهي الوثاقة في الرواية، من دون الحاجة إلى الدلالة على العدالة. وعلينا أن ننبه في المقدمة، على أن العلماء عادة لا يتعرضون لضبط الراوي إلا إذا كان الضبط فيه بارزاً بشكل زائد، فيقال ضابط، أو كان ممن يكثر سهوه زائداً عن المتعارف فيقولون مثلاً: ضعيف، أو مضطرب ونحو ذلك.

كما أن الشخص المعروف ببعض الأوصاف التي لا تكون إلا عن عشرة، فإذا مدح بوصف من تلك الألفاظ، وسكت عن بيان حال الشخص في حد نفسه من حيث الوثاقة، كشف هذا عن حسن ظاهره.

وبناءً عليه، فالألفاظ الدالة على الحسن المطلوب في الرواية حتى تصير معتبرة هي: ضابط، صدوق، مشكور، مستقيم، زاهد، جليل، صالح الحديث، خير، فاضل، ممدوح، صالح، مسكون إلى روايته.

أما لفظ: متقن، حافظ، قريب الأمر، شيخ، عالم، فلا دلالة فيه على ما هو شرط الحجية.

هذا وقد ذكر بعضهم أن قولهم «من أصحابنا» كافٍ في التوثيق، وهو وهم، فإنه لا يدل على أكثر من كونه من أهل المذهب، مثل التعبير بخاص. نعم ربما كان لفظ خاصي فيه إشارة إلى مدح خاص، غير كلمة خاص.

وربما تطلع على ألفاظ أخرى تستعمل عادة في باب التوثيق والذم، وعليك بالتأمل فيها، ويمكن تبين حالها من الألفاظ التي مرت.

(و) الأمر الثاني: في **(ألفاظ الجرح)**.

وهي مثل (**ضعيف، مضطرب، غالٍ، مرتفع القول، متهم، ساقط،**

ليس بشيء، كذوب، وضّاع). ولا شك في دلالة بعض تلك الألفاظ على عدم الاعتناء بقوله مثل الأربعة الأخيرة، إلا إذا قامت القرينة على أن المراد بالسقوط، و«ليس بشيء»، أمرٌ آخر لا يرجع إلى مقام النقل والرواية.

أما متهم فلا إلا إذا كان متهماً في حديثه.

وقيل إن لفظ ضعيف، من ألفاظ الجرح إن كان التضعيف منسوباً إلى ذات الشخص، لا إلى روايته، فلو نسب إلى الرواية كقولهم ضعيف في الرواية لم يكن هذا جرحاً.

والظاهر أن جملة «ضعيف في نفسه» لا تدل على قدح يلغي الوثاقة المعتبرة، كما أن ضعفه في الرواية إن كان المقصود به أنه ليس خبيراً في عالم الروايات، أو يتساهل فيمن يروي عنه، فليس فيه قدح، وإن كان المقصود به أن إخباره وروايته ضعيفة كما هو ظاهر التعبير، ففيه دلالة على القدح المضر بالأخذ بالرواية، إلا أن يتعارض مع توثيق يقبل الجمع. وقد وجدناهم في كثير من الأحيان يستعملون «ضعيف» ويريدون به ضعفه في دينه، أو مذهبه، فلا بد أن يكون الوصف ظاهراً في ضعفه في حديثه كما هو الحال في حالات كثيرة، ويمكن معرفة هذا أو ذاك من خلال القرائن عادة.

أما الغلوّ، فهو وصف اختلف فيه العلماء ولم ينضبط. فمن قائل أن نفي السهو عن النبي ﷺ غلوّ، إلى قائل بتحقق الغلوّ بغير ذلك. ومع ذلك كيف نثق بأن الغلوّ تهمة صحيحة، مع أن الغلوّ تهمة تتعلق بالمعتقد لا بالسلوك، وليس كل غالٍ ذا سلوك عملي شائن، إلا إذا كان المغالي ممن يروّج للأخبار الكاذبة، مع تنبهه لها، ليثبت صحة غلوّه. ولو فرض دلالة اللفظ على فساد الاعتقاد، مع أنه غير دالّ بعد

الاختلاف الواسع في معنى الغلوّ، فهو لا يدل على فساد الأخلاق. نعم هناك قسم من المغالين ورد فيهم لعن، قد فسدت عقيدتهم وأخلاقهم، وافتعلوا الروايات ووضعوا الأحاديث، وهؤلاء معروفون، لكن ليس هذا هو حال كل من يوصف بالغلوّ. وبناءً عليه، فلا يعارض توثيقاً قيام آخر بوصفه بأنه غالٍ. نعم من لم يوثق يضعف بعدم التوثيق. وقيمة التضعيفات عندما يكون بإزائها توثيق، أما إذا لم يكن لدينا ما يدل على الوثاقة، فمن الناحية العملية لا أثر لها، إذ يمكن عملياً الاكتفاء بعدم الدليل على التوثيق، نعم لها أثر من الناحية العلمية.

أما مرتفع القول، فقد فسره الشهيد الثاني بأنه «لا يعتبر قوله، ولا يعتمد عليه»، فإن كان هذا هو المراد فهو تضعيف بلا ريب، لكن لو أريد به الغلوّ فكسابقه.

كما أن الاضطراب لا يدل على عدم كونه صادقاً، وإذا كان المراد بالاضطراب من كان مضطرباً في نقل حديثه، بحيث يرجع المعنى إلى نفي الضبط فهذا نفي للوثاقة، أما لو كان المراد المضطرب في مذهبه ودينه، فهذا ليس ضعفاً فيما هو محل البحث.

وكيفما كان، فألفاظ الذم هي كل لفظ يفيد ضعفاً في شخصه في مجال النقل والرواية (**دون**) غيرها مما قد يتوهم منها مثل (**يروي عن الضعفاء، ولا يبالي عمّن أخذ، يعتمد المراسيل**) وإن دفع بعضهم ثمن ذلك، مثل أحمد بن محمد بن خالد البرقي الذي طرده القمّيون من قم لهذا السبب، وأساؤا إليه، لكنهم عادوا واعتذروا منه لاحقاً. ومثل كثرة رواية المذمومين عنه، أو ادعائهم أنه منهم. لكنا نسلّم أنها من مواطن التهمة، وقد دفع بعض الرواة ثمناً لهذا الاختلاط الكثير لهؤلاء المذمومين. ومثل كونه والياً وهذه لا تعارض توثيقاً. ومثلها كون الرجل من بني أمية.

(وأما نحو يعرف حديثه وينكر، ليس بنقي الحديث، وأمثال ذلك ففي كونه جرحاً تأمّل). وفي معنى يعرف حديثه وينكر أقوال:

منها: أن بعض أحاديثه معروف وبعضها منكر، وأن المراد بالمنكر ما لا موافق له في مضمونه من الكتاب والسنّة، وبالمعروف ما يوافق مضمونه بعض الأدلة.

ومنها: أن بعض أحاديثه منكر مخالف للأدلة في مضمونه وبعضها معروف له موافق عليه، وهذا قريب من سابقه.

ومنها: أن المراد بالمنكر الأعاجيب على حد ما قاله الشيخ الطوسي في ترجمة جعفر بن محمد بن مالك، ويقابله قوله يعرف.

ومنها: أنه يعرف معنى حديثه وينكر بمعنى أنه مضطرب الألفاظ، ويساعد على ذلك قولهم في ترجمة حميد بن شعيب بعد العبارة: وأكثر تخليطه فيما يرويه عن جابر.

وعلى كل حال، فإذا كانت تلك الأوصاف ترجع إلى نوع أحاديثه ومضامينها، فهذا لا يشكل طعناً فيه يعارض توثيقاً لو وجد. ولهذا تأمل المصنف في ذلك، وإن كان من شأن ذلك أن يزرع شبهة حول الشخص.

وقولهم ليس بنقي الحديث، يراد به ما يرجع إلى جهة المتن ظاهراً، فليس هذا طعناً في شخصه أو وثاقته.

وهكذا الحال في لفظ «مخلط»، فإنه لا يوجب ضعفاً في نقله إلا إذا كان مرجعه إلى عدم الضبط، فيخلط في النقل فيتوهم سنداً لرواية ليس هو السند لها، أو يتخيل جزءاً من متن ليس جزءاً منه. أما إذا كان المقصود أنه في اعتقاداته مخلط إشارة إلى فساد في المذهب فليس بضارّ في الأخذ منه.

البحث التاسع: فيمن اتصف بفسق بعد صلاح أو بالعكس

(ورواية من اتصف بفسق بعد صلاح أو بالعكس، لا تعتبر حتى يعلم أو يظن صلاحه وقت الأداء أما وقت التحمل فلا). وهذا صحيح، فقد تظهر القرائن على أن الرواية نقلت حال الصلاح، فلا بد من التأمل والتنبه قبل أخذ الخبر وردّه. والأولى أن يعنون المطلب بمن اتصف بكذب بعد صدق أو بالعكس، ليلائم المسلك الذي سلكناه في حجية الخبر. ومن أمثال هؤلاء علي بن أبي حمزة البطائني والشلمغاني اللذان فسدا بعد صلاح، وكذبا بعد صدق. وقد تكون رواية الأجلاء أحياناً علامة على أن الرواية كانت حال الصلاح، خاصة من مثل ابن أبي عمير والبزنطي وصفوان.

قال المصنف في المشرق: فإن قلت: إن كثيراً من الرواة كعلي بن أسباط والحسين بن بشار وغيرهما، كانوا أولاً من غير الإمامية ثم تابوا ورجعوا إلى الحق، والأصحاب يعتمدون على حديثهم، ويثقون بهم من غير فرق بينهم وبين ثقاة الإمامية الذين لم يزالوا على الحق، مع أن تاريخ الرواية عنهم غير مضبوط ليعلم أنه هل كان بعد الرجوع إلى الحق أو قبله، بل بعض الرواة ماتوا على مذاهبهم الفاسدة من الوقف، وكانوا شديدي التعصب فيه، ولم ينقل رجوعهم إلى الحق في وقت من الأوقات أصلاً، والأصحاب يعتمدون عليهم، ويقبلون أحاديثهم، كما قبلوا حديث علي بن محمد بن رباح، وقالوا: إنه صحيح الرواية، ثبت، معتمد على ما يرويه. وكما قبل المحقق في المعتبر رواية علي بن أبي حمزة عن الصادق عليه السلام، معللاً ذلك بأن تغيره إنما كان في زمان الكاظم عليه السلام، فلا يقدح فيما قبله. وكما حكم العلامة في المنتهى بصحة حديث إسحاق بن جرير. وهؤلاء الثلاثة من رؤساء الواقفة.

قلت: المستفاد من تصفح كتب العلماء المؤلفة في السير والجرح والتعديل، أن أصحابنا الإمامية رضي الله عنهم، كان اجتنابهم عن مخالطة من كان من الشيعة على الحق أولاً ثم أنكر إمامة بعض الأئمة في أقصى المراتب، وكانوا يتحرزون عن مجالستهم، والتكلم معهم، فضلاً عن أخذ الحديث عنهم، بل كان تظاهرهم بالعداوة لهم أشد من تظاهرهم بها للعامة، فإنهم كانوا يتقون العامة، ويجالسونهم، وينقلون عنهم، ويظهرون لهم أنهم منهم، خوفاً من شوكتهم، لأن حكام الضلال منهم. وأما هؤلاء المخذولون، فلم يكن لأصحابنا الإمامية ضرورة داعية إلى أن يسلكوا معهم على ذلك المنوال، وسيّما الواقفية، فإن الإمامية كانوا في غاية الاجتناب لهم، والتباعد عنهم حتى إنهم كانوا ليسمونهم بالممطورة، أي الكلاب التي أصابها المطر. وأئمتنا لم يزالوا ينهون شيعتهم عن مخالطتهم ومجالستهم، ويأمرونهم بالدعاء عليهم في الصلاة، ويقولون إنهم كفار، مشركون، زنادقة، وإنهم أشرّ من النواصب، وإن من خالطهم وجالسهم فهو منهم. وكتب أصحابنا مملوءة بذلك، كما يظهر لمن تصفّح كتاب الكشي وغيره، فإذا قبل علماؤنا، ولا سيما المتأخرون منهم، رواية رواها رجل من ثقاة أصحابنا عن أحد هؤلاء، وعوّلوا عليها، وقالوا بصحتها مع علمهم بحاله، فقبولهم لها، وقولهم بصحتها، لا بد من ابتنائه على وجه صحيح، لا يتطرق به القدح إليهم، ولا إلى ذلك الرجل الثقة الراوي عمّن هذا حاله، كأن يكون سماعه من قبل عدوله عن الحق، وقوله بالوقف، أو بعد توبته ورجوعه إلى الحق، أو إن النقل إنما وقع من أصله الذي أُلف واشتهر عنه قبل الوقف، أو من كتابه الذي ألفه بعد الوقف، ولكنه أخذ ذلك الكتاب عن شيوخ علمائنا الذين عليهم الاعتماد، ككتب علي بن الحسن الطاطري فإنه وإن كان من أشد الواقفية عناداً للإمامية، إلا أن الشيخ شهد له في

الفهرست بأنه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم، إلى غير ذلك من المحامل الصحيحة. والظاهر أن قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن أبي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد، مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة من أصله، وتعليله رحمه الله يشعر بذلك، فإن الرجل من أصحاب الأصول. وكذا قول العلامة بصحة رواية إسحق بن جرير عن الصادق عليه السلام، فإنه ثقة من أصحاب الأصول أيضاً، وتأليف أمثال هؤلاء أصولهم، كان قبل الوقف. لأنه وقع في زمن الصادق عليه السلام، فقد بلغنا عن مشايخنا قدّس الله أرواحهم، أنه كان من دأب أصحاب الأصول، أنهم إذا سمعوا من أحد الأئمة عليهم السلام حديثاً بادروا إلى إثباته في أصولهم لئلاّ يعرض لهم نسيان لبعضه أو كله بتمادي الأيام وتوالي الشهور والأعوام، والله أعلم بحقائق الأمور. انتهى.

الفصل الخامس

في (أنحاء تحمل الحديث)

وهي (سبعة):

النحو الأول: السماع:

(أولها السماع من الشيخ، وهو أعلاها) وفيه بحث، والنزاع مختص بالنحوين الأول والثاني. فهل السماع أعلى من القراءة أم العكس هو الصحيح؟ ونسب إلى المشهور الأول وهو ما اختاره المصنف، وقيل بالعكس، وقيل بالتساوي.

والوجه فيما التزم به المشهور أمور:

الأول: ما جاء عن الصادق عليه السلام في الخبر الصحيح، عن ابن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد ومحمد بن الحسين، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، حيث سأله: يجيئني القوم فيسمعون مني حديثكم فأضجر ولا أقوى. قال: فاقرأ عليهم من أوله حديثاً، ومن وسطه حديثاً، ومن آخره، حديثاً». قيل: والأمر بها دون غيرها يقتضي علو المرتبة على ما لا يخفى.

وهذا مردود، لأن مجرد أن الإمام عليه السلام دلّه على هذه الطريقة عند ضجر عبد الله بن سنان وتعبه من ذلك، لا يعني أن القراءة أقل فضلاً،

بل ربما كانت أعلى وربما كانت متساوية. مع أن ما نصحه به الإمام لا يعدو عن أن يكون سماعاً أيضاً، لأن الشيخ هو الذي يقرأ على الآخرين ما يرويه هو، وليس هو من يقرأ عليهم ما يروونه، ولا هو يستمع لما يقرأونه من مروياته، غايته أنه يكتفي بقراءة من أول الكتاب، ومن وسطه ومن آخره، وهذا إرشاد إلى ما هو خليط بين سماع وإجازة ومناولة.

الثاني: ما ذكروه من أن الشيخ أعرف بوجه ضبط الحديث من غيره.

وهذا أيضاً ليس فيه دلالة على ما ذكر، لأن الشيخ إما يقرأ عليهم ما يرويه، أو يراقب ما يرويه الآخرون من مروياته، وعلى كل حال سيضبط الحديث.

الثالث: لما في ذلك من المماثلة لتحديث النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام أصحابهم.

وهذا مجرد مماثلة شكلية لا تجعله أفضل، لأن الموقع محفوظ على كل حال، ما دامت المقارنة مقتصرة على النحوين الأول والثاني.

(**فيقول المتحمل:**) للدلالة على نحو التحمل، وعلى أنه على نحو السماع (**سمعت فلاناً، أو حدثنا، أو أخبرنا، أو نبّأنا**) ونحو ذلك من العبارات الدالّة عليه صراحة أو ظهوراً. وفي هذا النحو يقوم الشيخ بقراءة الحديث على من يتلقى منه الرواية ويحدثه بها.

ولهم هنا كلام لا طائل منه، كقول بعضهم أنّ «سمعت» أولى من «حدثني»، لكون الأولى نصاً في السماع بخلاف الثانية، لاحتمالها الإجازة والتدليس. وقيل: بالعكس، لاحتمال المشافهة وعدمها في الأولى دون الثانية.

ولم يذكر المصنف من الألفاظ الدالة على السماع قول الراوي «قال كذا»، أو «ذكر كذا» دون أن يقول «لي»، أو «لنا». والظاهر أنه منه، إذ ظاهره التلقي بنحو السماع، ما لم يكن الراوي متهماً، فإنه ظاهر اللفظ، ولا يشترط في حمله على ذلك أن يكون ممن عرف عنه ذلك.

وعن والد الشيخ البهائي أنه قال: ولا خلاف في أنه يجوز للسامع أن يقول: «حدثنا» و«أخبرنا» و«أنبأنا» و«سمعته يقول» و«قال لنا» و«ذكر لنا». ثم قال: هذا في الصدر الأول، ثم شاع تخصيص «أخبرنا» بالقراءة على الشيخ، و«نبّأنا» و«أنبأنا» بالإجازة. انتهى.

ولو صحّ ما ذكره والد الشيخ البهائي، لكان له أثر إذا كان هناك فرق بين الأنحاء الثلاثة للتحمل، والظاهر عدم الفرق، فإن الجميع يحقق وصلة صحيحة بصاحب الكتاب.

النحو الثاني: القراءة

(**ثانيها: القراءة عليه، ويسمّى العرض**) لأن القارئ يعرضه على الشيخ، فهو عرض قراءة، في مقابل عرض المناولة الآتي. (**وشرطه**) أي شرط العرض هذا (**حفظ الشيخ، أو كون الأصل الصحيح بيده، أو يد ثقة، فيقول**) المتحمل (**قرأت عليه فأقرّ به. ويجوز إحدى تلك العبارات**) أي سمعت فلاناً، أو حدثنا أو، أخبرنا، أو نبّأنا على خلاف فيها إلى أقوال ثلاثة:

اشتراط أن يقولها (**مقيدة بقراءة عليه على قول**) وهو القول الأول.

(**و**) يجوز أن يقولها (**مطلقة مطلقاً على**) قول (**آخر**) وهو القول الثاني، من غير فرق بين اللفظ الأول أي لفظ سمعت وغيره.

(و) يجوز أن يقولها مطلقة **(في غير)** اللفظة **(الأولى على)** قول **(ثالث)**، وقد ارتضاه والد المصنف فيما حكي عنه.

والقول الرابع: المنع من تلك العبارات مطلقاً، على ما حكي عن النسائي وأحمد بن حنبل.

والقول الخامس: جواز «أخبرنا» دون «حدثنا»، وهو المحكي عن الشافعي وأصحابه، ومسلم، وغيرهم، بل قيل إن هذا هو الشائع، والشائع الغالب عند المحدثين، وقد ارتضى منع «حدثنا» والد المصنف أيضاً.

والظاهر عدم صحة استعمال لفظ «سمعت فلاناً»، ولفظ «حدثنا» إذا لم يكن التحمل بطريقة السماع. كما لا معنى لأن يقول: سمعت قراءة عليه، أو حدثنا قراءة عليه، إذ في العبارة وقيدها تهافت حينئذ. ولولا ما يشبه الاتفاق على صحة «أخبرنا»، ونحوها من العبارات لمنعنا منه أيضاً.

ومع ذلك فثمرة الخلاف منتفية لصحة الاتصال بالسند بنحو القراءة وبنحو السماع.

(وفي حكم القراءة عليه السماع حال قراءة الغير، فيقول: قرئ عليه، وأنا أسمع منه فأقر به، أو إحدى تلك العبارات. والخلاف في إطلاقها وتقييدها كما عرفت). وعرفت أيضاً أن لا ثمرة من هذا الخلاف.

ولو تراجع الشيخ عن حديث أو عن إخباره، أو عن إقراره حال قراءته، فإن كان تراجعاً لخطأ أو شك، أو احتمل أن التراجع لهذا السبب، فلا يصح من السامع أو القارئ أن يروي تلك الرواية بعد ذلك.

وإن كان لسبب آخر شخصي أو غيره، كأن يتراجع عن ذلك حتى لا يروي فلان هذه الرواية عنه لا لخطأ في الرواية، فلا يمنع هذا من الرواية. ومثله لو قال: أخبركم ولا أخبر فلاناً، فإن لفلان أن يروي تلك الرواية.

النحو الثالث: الإجازة:

(ثالثها: الإجازة) وهي إذن وتسويغ، **(والأكثر على قبولها)** وعن دراية الشهيد الثاني: «إن المشهور بين العلماء من المحدثين والأصوليين أنه يجوز العمل بها. بل ادعى جماعة الإجماع عليه». وحكي عن الشافعي عدم العمل بها، لأن لفظ أجزتك أو أجزت لك، يوهم أنه تفويض بأن يروي عنه أي شيء، حتى لو لم يكن من مرويّات شيخ الإجازة. فهو إعطاء إذن بأن ينسب إليه رواية ربما لا يكون المجيز قد سمعها. ولا يخلو لطف هذا الوجه، لكنه غير صحيح، لأن الفرض أن الإجازة تتعلق بمسموعات الشيخ ومرويّاته، لا في أي شيء، وكيفما كان. إضافة إلى أن الاحتمال يفقد أي قيمة عملية، إذا كان المجيز والمجاز ثقتين. وإذا لم يكونا ثقتين، فلا قيمة لا للسماع ولا للقراءة، فضلاً عن الإجازة أو أي طريق آخر من طرق التحمل.

هذا ويفترض أن يكون شرط العمل بالإجازة، إن تجردت عن المناولة والسماع، أن يحرز المجاز صحة النسخة التي يعتمد عليها في الرواية إجازة. أما أن يقول له مثلاً أجزتك رواية الكتاب الفلاني، ثم يجد كتاباً في الأسواق منسوباً إلى المجيز فهذا لا يكفي، والإجازة لا تكون نافعة لرواية ذلك الكتاب. فلا بد إما أن تكون النسخة بالأصل عند المجاز وقد اطّلع عليها المجيز فأجازه نقلها، أو تكون النسخة عند ثقة وصلته بطريق صحيح، أو تكون النسخة المتوفرة محل تأييد المجيز، أو

يقول له أجزتك رواية الكتاب الفلاني الموجود عند فلان، ونحو ذلك من القرائن التي تصحح النسخ التي سيعتمد عليها المجاز. ومن هنا يظهر لك أن الإجازة لا تقبل مطلقاً، كما لا تُردّ مطلقاً، فلا بد من التفصيل. أما الإجازة في مورد الكتب المشتهرة المتواترة مثل الكتب الأربعة، فإنها تصير لمحض التبرّك، لاستغنائها بتواترها عن الحاجة للإجازة، لأن الهدف من بيان طرق التحمل إثبات صدور النقل عن الراوي، فإذا علمت أن هذه الرواية روايته لم تحتج بعد ذلك إلى وسائط في نقلها.

(ويجوز مشافهة) بأن يقول له: أجزتك **(وكتابة)** بأن يكتب له إجازة برواية كتبه ومروياته، كما جرت عليه العادة.

وتصح الإجازة لمميز **(ولغير المميز)** على المشهور بين الفقهاء والمحدثين، فلا يشترط الصلاحية للفهم والرواية. واشترط ذلك بعضهم، وتطرّف آخر فاشترط أن يكون المجاز من أهل العلم أيضاً. وإذا كانت الإجازة بطريق المشافهة فاشتراط التمييز في محله، أما إذا كانت كتابة فلا وجه لهذا الاشتراط. ولم يحضرني أحد قال بهذا التفصيل. وعلى هذا الأساس يمكن أن تكون الإجازة المكتوبة لمعدوم، كأن يجيز ولده الذي سيولد، فمات الأب قبل أن يولد الإبن، أو لأحفاده، ونحو ذلك.

(وهي) أي الإجازة على أربعة أنحاء. فهي **(إما لمعين بمعين)** كأن يقول لشخص معين، أجزتك رواية الكتاب الفلاني، أو الكتب الفلانية ويسميها، وهذا هو النحو الأول، **(أو)** تكون الإجازة لمعين بـ **(غيره)** كأن يجيز شخصاً معيناً لرواية كل مروياته ومسموعاته دون تعيين للكتب والروايات، وهذا النحو الثاني، **(أو)** تكون الإجازة **(لغيره)** أي لغير معين **(به)** أي بمعين، كأن يسمح لأي إنسان أن يروي كتباً معينة يسميها،

فتكون الإجازة عامة بحسب المجازين، محددة بحسب المجاز به، وهذا النحو الثالث، **(أو)** لغير معين **(بغيره)** أي من دون تعيين للمرويات. كأن يجيز لعموم الناس، أو لعموم الطلاب، أو لعموم أهل عصره، عموم مروياته ومسموعاته. وهذا هو النحو الرابع.

وقد توهم بعضهم أن من الإجازة لغير معين، أن تكون الإجازة لشخص معين بالإسم لم يتعين مصداقه، كأن يسمي إسماً مشتركاً بين عدد من الأشخاص، وأن من الإجازة بغير المعين، أن يجيز رواية كتاب مردد بين عدة كتب. وإنما كان وهماً لأنه بحكم عدم الإجازة.

(وأول هذه الأربعة أعلاها)، وأعلى منها أن تقترن بمناولة، **(بل منع بعضهم ما عداها)** أي الأنحاء الثلاثة الأخرى، بل منع بعضهم من النحو الأول، وأعطى الإجازة حكم الإرسال. وهذا منع من العمل بالإجازة مطلقاً. وإشكال الإرسال ضعيف، لأن الإجازة توصل المجاز بالسند عبر المجيز.

ومستند المنع من النحو الثاني عدم انضباط المجاز به. وهذا المنع في غير محله، إذا عرف المجاز انتساب الكتب إلى المجيز وصحة النسخ التي عنده، وإذا عرف مسموعات المجيز.

ولا وجه للمنع من النحو الثالث إذا عرف المجازون صحة النسخة، وتحققت لديهم المرويات المحددة من قبل المجيز. قيل: وقد استعمل هذا النحو أكابر علمائنا، منهم شيخ أصحابنا الشهيد رحمه الله. وعن الدراية أنه طلب من شيخه السيد تاج الدين بن معية، الإجازة له ولأولاده ولجميع المسلمين ممن أدرك جزءاً من حياته جميع مروياته، فأجازهم ذلك بخطه. وهذا من النحو الرابع لا الثالث.

وأما النحو الرابع، فعن الشهيد الثاني في الدراية، بطلان الإجازة، وهذا تهافت مع طلبه من السيد تاج الدين. ووجه البطلان أنه لا فائدة فيه. والإنصاف أنه لا يختلف عن سوابقه، إذا عرفت مرويات المجيز، وكتبه وصحة النسخ الحاكية لها. وبالجملة فإن هذا شرط عام في كل إجازة، بأي نحو من الأنحاء.

(ويقول) المجاز إذا أراد أن يروي ما أجيز بروايته **(أجازني رواية كذا، أو إحدى تلك العبارات)** مثل سمعت، أخبرني، أنبأني، حدثني **(مقيدة بالإجازة على قول)** هو الأرجح، بل قد يقال إنه لا تصح تلك العبارات على الإطلاق حتى مع التقييد، فضلاً عن الإطلاق الموهم للسماع.

ولا شك أن السماع والقراءة أفضل من الإجازة.

فائدة: إنما تتحقق ثمرة الإجازة في صحة إسناد الرواية إلى المجيز، وفي رفع الإرسال عن السند، إذا لم يكن ما تعلقت به الإجازة معلوماً بالتواتر مع انضباطه والأمن من التغيير والتحريف، ومع التواتر لا فائدة إلا لمحض التبرّك كما بيّنا. إذ ما علم أنه من روايات فلان يجوز البناء عليه، وترتيب الآثار عليه من دون إجازة، وما يظهر من بعضهم من اشتراط الإجازة حتى في هذه الحال لا وجه له، وإن نسب هذا للشيخ إبراهيم القطيفي. لكن إذا أراد أن يروي هذا العالم بصحة نسبة الرواية إلى فلان، فلا حجة في روايته عنه إلى غيره، إذا لم يثبت لغيره أيضاً صحة نسبة تلك الرواية، وإذا ثبت يستغني عن هذه الواسطة مثلما استغنى الراوي عن الإجازة. وإذا لم يعلم فالرواية عنده بحكم المرسلة مع عدم الإجازة، أو أي طريق معتبر من طرق التحمل. نعم لو علم معاصر الراوي أن الكتاب له، وأن النسخة صحيحة، فلنا العمل

بروايته عنها ولو لم يجزه بذلك صاحب الكتاب. ولهذا جاء في بعض روايات الكافي عن أحمد بن عمرو الحلال، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: الرجل من أصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول اروِه عني، يجوز لي أن أرويه عنه؟ قال عليه السلام: إذا علمت أن الكتاب له فاروِه عنه. ولنا عودة إلى هذه الرواية في المناولة.

ومن الفوائد التي تذكر للإجازة ضبط الرواية، والتفاصيل «فإن العلم بالكتاب لا يستلزم العلم بكل خبر من أخباره، بل العلم بالخبر لا يستلزم العلم بكيفيته، فالعلم لا يكون من جميع الجهات»، لكن صاحب هذه الفائدة يعترف بأن الإجازة بمجردها لا تفيد ذلك بل تحتاج إلى سماع وعرض.

هذا وقد جرت العادة، على ما قيل، للشيوخ في إجازاتهم أن يكتبوا: أجزت لفلان ـ مثلاً ـ رواية كذا بالشرط المعتبر عند أهله، أو عند أهل النقل، أو أهل الدراية. وفسرت هذه العبارة بتفسيرات مختلفة، منها أن يكون المراد منها أنها: من معين لمعين. ومنها بأنها غير مجهولة. ومنها أنها ما صح ما هو من روايات المجيز وروايات شيوخه عنده. ومنها: بشرط تصحيح الأصول عند الرواية. وقيل غير ذلك.

النحو الرابع: المناولة:

(**رابعها: المناولة، بأن يناوله الشيخ أصله**) وكتابه الذي يتضمن مروياته (**ويقول هذا سماعي مقتصراً عليه، من دون أجزتك ونحوه**) فلو ضُمت إليه الإجازة لكانت بحكم السماع، وهي في هذه الأحوال أرقى من الإجازة المجردة عن المناولة، كما بيّنا. (**وفيها خلاف**) من حيث جواز النقل مناولة إذا لم تقترن بالإجازة (**وقبولها**) عند المصنف (**غير**

بعيد، مع قيام القرينة على قصد الإجازة) على المشهور، أو مع العلم بكون الأصل من مرويات الشيخ على الأظهر وإن كان مخالفاً للمشهور، وفي هذه الحال لا حاجة إلى قصد الإجازة. وهذا بدليل العقل، المؤيد بما رواه الكليني في الكافي في باب رواية الكتب والحديث، عن محمد بن يحيى، بإسناده، عن أحمد بن عمر الحلال، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: الرجل من أصحابنا يعطيني الكتاب، ولا يقول اروِه عني، يجوز لي أن أرويه عنه؟. قال عليه السلام: إذا علمت أن الكتاب له فاروِه عنه.

ويظهر من بعض روايات الكافي أن طريق محمد بن يحيى إلى أحمد بن عمر الحلال هو: عن أحمد بن محمد عمّن ذكره عن أحمد بن عمر الحلال، فإن كان هذا هو الطريق ففي الرواية إرسال. وفي موضع آخر من الكافي، طريق آخر لمحمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن محمد بن عيسى عن أحمد بن عمر الحلال. ويؤيد هذا الثاني ما ذكره الشيخ الطوسي والشيخ النجاشي في فهرستيهما، أن راوي كتاب أحمد بن عمر الحلال هو محمد بن عيسى بن عبيد. إلا أن الإنصاف، عدم الحاجة إلى إثبات صحة الرواية لما عرفت من أنه حكم العقل، فقول والد المصنف «ولو صحت هذه الرواية لم يبقَ في المسألة إشكال»، غير صحيح، حيث علق نفي الإشكال على صحة الرواية.

(فـ) إذا أراد نقل رواية مناولة **(يقول حدثنا مناولة، وما أشبه ذلك)**. هذا بالنسبة للمناولة غير المقترنة بالإجازة تصريحاً.

(أما) المناولة **(المقترنة بها)** أي بالإجازة **(لفظاً، فهي أعلى أنواعها)** أي أنواع المناولة، بل هي أرقى أنواع الإجازة أيضاً.

وشرط العمل بالمناولة سواء اقترنت بإجازة لفظية أم لم تقترن،

حيث يسوّغ البناء عليها، أن يبقى الكتاب المناول في يد المتحمل، أو أن ينسخه. أما إذا عرض الشيخ كتابه على تلميذه وأجازه في نقله، ثم لم يمكنه منه، فهذا بحكم الإجازة المجردة عن المناولة، وقد تقدم الكلام فيها، فالأولى جعلها من مصاديق الإجازة، ولا وجه لجعلها من أنحاء المناولة.

ولو أتى التلميذ بنسخة من كتاب شيخه، فعرضه على شيخه طالباً إجازته في روايته مناولة، فاستلم الكتاب منه ثم ناوله إياه وأجاز روايته، دون أن ينظر الشيخ إلى مضمون الكتاب للتأكد من دقة محتوياته، ومطابقته لمروياته، أو من دون الإطلاع على القرائن الدالة على هذا، كالمعرفة بالناسخ لتلك النسخة التي أتى بها التلميذ، ولم يكن الشيخ واثقاً في ما اختاره من النسخ، ففي هذه الحال تفقد المناولة قيمتها، وتكون كالإجازة المجردة عن أي علامة على تشخيص ما أجيز بروايته، إلا إذا اطّلع الشيخ على مضمون الكتاب، أو عرف من القرائن أنه كتابه، وأن النسخة صحيحة. ففي هذه الحال يكون كالمناولة المقترنة بالإجازة.

النحو الخامس: الكتابة:

(**خامسها: الكتابة**) وذلك (**بأن يكتب له مرويه**) حديثاً كان أو كتاباً (**بخطه، أو يأمر**) شخصاً ثقة إن لم يرد الإطلاع عليها لاحقاً، أو أيّ كان إن اطلع على ما كتبه ذلك الشخص (**بها**) أي بكتابته (**له**) أي للمتحمل. فإذا كتب له رواية، وعلم المكتوب له، في حال كان بعيداً عن الشيخ، أن مصدر الكتابة هو الشيخ، أو أخبره الثقة أنها كتابته، فله أن يروي ذلك من دون توقف ذلك على أن تقترن الكتابة بالإجازة، مثله مثل المسموع الذي لا يحتاج نقله لاقترانه بإجازة النقل. والاكتفاء بخبر الثقة

هنا، بناء على حجية الخبر في الموضوعات، وقد بيّنا حجيته، ومن يشترط البينة في الموضوعات يشترط هنا خبر عدلين، **(فيقول)** المتحمل إذا أراد أن يروي ما تحمله كتابة **(كتب إلي، أو حدثنا مكاتبة على قول)** كما يجوز أخبرنا مكاتبة، وهو أولى من حدثنا.

النحو السادس: الإعلام:

(سادسها: الإعلام) وذلك **(بأن يعلمه أن هذا)** الحديث أو الأصل **(مرويه مقتصراً عليه، من دون مناولة، ولا إجازة. والكلام في هذا، وسابقه)** أي المكاتبة **(كالمناولة)** في جواز العمل به، بل المكاتبة نحو من أنحاء الإعلام مع فارق، أن الكتابة رواية أيضاً. ولا ينبغي الوقوف عند صحة الرواية مكاتبة، أو بعد الإعلام، لكن لا يقول حدثنا أو أخبرنا بل عليه توضيح ذلك **(فيقول أعلمناه، ونحوه)**. ومنهم من منع من الرواية وجوّز العمل به إن صحّ سنده.

النحو السابع: الوجادة:

(سابعها: الوجادة) وذلك **(بأن يجد)** من يريد الرواية **(المروي)** لشيخه أو لغيره **(مكتوباً من غير اتصال على أحد الأنحاء السابقة)** المعتبرة، وهو أدنى أنحاء التحمل. **(فيقول)** إذا أراد أن يروي ما وجده **(وجدت بخط فلان)**، **(أو)** وجدت **(في كتاب)** ورسالة بقيد **(أخبرني فلان أنه)** أي الكتاب **(خط فلان)** ونحو ذلك من العبارات الدالة عليه.

أما حكم الوجادة فقد أشار إليه المصنف بقوله: **(ففي العمل بها قولان. أما الرواية بها فلا)**.

أما العمل به فيصح إذا علم أن ما وجده هو كتاب فلان من خلال قرائن واضحة، كأن يعلم خطه، ويعلم أنه كتبه بداعي النقل، لا مجرد

نسخ، ولو استناداً إلى ظاهر الحال، أو يخبر ثقة بهذا وذاك. أما إذا لم يعلم أنه خطه، أو بانت القرائن الدالة على عدم كون المخطوط من مروياته، فإن العمل به غير مجزٍ، حتى وإن كان ما وجده يشارك ما ينسب إلى الشيخ بالاسم، كما لو عثر على كتاب له إسم يعرف عن الشيخ أن له كتاباً بهذا الاسم. فضلاً عمّا إذا لم يكن معروفاً عن الشيخ أن له هكذا كتاب، مثل الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد، ومثل الفقه الرضوي الذي ينسب إلى الإمام الرضا عليه السلام، فتلقفه البعض ورتب عليه الآثار استناداً إلى قرائن واهية، في استعجال غريب من نوعه لتأكيد النسبة. والعجب أن تجد إقبالاً لدى جملة من المحدثين على العمل بما يجدونه في أزقة الطرقات، وفي زوايا المكتبات من نسخ قديمة أو حديثة منسوبة لأحد أعلام الرواية، من دون أي إثبات لكون النسخة صحيحة خالية من أي دس أو تحريف، ومن دون أي مستند أحياناً بكون الكتاب له.

أما رواية ما يجده، فحيث يجوز العمل بالموجود تجوز روايته وجادة، على أن يصرح أو يدلل على أنه من مرويات فلان، أو بخطه وكتابته، ونحو ذلك مما يدل على هذا الأمر، ليزول بذلك ما قد ينقطع على تقدير عدم إحراز ذلك. وإذا كان هناك فاصل زمني كبير بين الواجد ومن ينسب إليه الموجود، ينقطع العمل به كما تنقطع الرواية، ولا يكفي أن يكتب في الكتاب أنه بخط فلان، إذ لا يوجب هذا أي جديد في القضية. وحيث يجوز العمل والنقل، يجوز أن يروي بصيغة «قال» أيضاً، لكنه لا يليق بأهل الدقة ذلك.

وأما نسبة منع الرواية إلى الاتفاق فليس بشيء، لأن الرواية لا تحتاج إلى إجازة من الشيخ، بعد العلم أنها من مروياته أو إخبار الثقة

أنها كذلك. ولم يظهر لي وجه للمنع من ذلك، إلا ما يتوهم أنه لا إخبار فيها، وهذا ليس بمانع. وهكذا الحال في كل كتاب علم انتسابه إلى صاحبه ولو بالتواتر، مثل الكتب الأربعة التي نجدها الآن، فإنه يجوز العمل بها. أما روايتها فلا أثر لها، لأنك كما تجدها يجدها غيرك فلا يحتاج إلى روايتك لها، وإنما تنفع الرواية بالوجادة، لمن أحرز ذلك إذا كان ينقل تلك الكتب لغيره ممن لم تصله بطريق معتبر، أو لم تتواتر لديه، ولم تحفظ نسخه لتصل إليه. ومن هنا نجد في بعض الروايات تحريضاً على نقل ما يجدونه من كتب الأصحاب إذا علم أنها كتبهم، منها ما رواه الكافي بسنده عن محمد بن الحسن بن أبي خالد قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك إن مشايخنا رووا عن أبي جعفر عليه السلام، وأبي عبد الله عليه السلام، وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم، فلم تروَ عنهم، فلما ماتوا صارت الكتب إلينا. فقال: حدثوا بها فإنها حق. إلا أن في سند الرواية بحثاً من جهة محمد بن الحسن بن أبي خالد المعروف بشنبولة.

هذه هي الطرق السبعة من أنحاء التحمل، وقد تفذلك بعضهم فأضاف طريقاً ثامناً هو الوصية:

قيل: وهي أن يوصي عند موته أو عند سفره بكتاب يرويه فلان بعد موته. وليس في الوصية حينئذ، ما يزيد عن الوجادة أو المناولة أو الإجازة أو المكاتبة أو الإعلام، فهي داخلة في أحد تلك الأقسام، ولا تصلح أن تكون قسماً مستقلاً. فإن كانت الوصية بالرواية فهي إجازة، وإن كانت إعلاماً بمروياته كانت من الإعلام، وإن كانت إرسال كتب إلى المقصود، فهي مناولة أو مكاتبة. وإن تجردت عن الوصية كانت وجادة مع العلم بانتسابها إلى صاحبها، وهي من أرقى أنواع الوجادة حينئذ.

الفصل السادس

في آداب كتابة الحديث

من **(آداب كتابة الحديث تبيين الخط، وعدم إدماج بعضه في بعض، وإعراب ما يخفى وجهه، وعدم الإخلال بالصلاة والسلام بعد اسم النبي صلى الله عليه وآله، والأئمة صلوات الله وسلامه عليهم وليكن)** ذكر الصلاة والسلام **(تصريحاً من غير رمز)**، قيل: ومن أغفل التصريح به حرم حظاً عظيماً، فلا ينبغي أن يسأم من تكرر التصريح به إذا تكرر الاسم ولو في سطر واحد. قيل وعليه سيرة الأقدمين والأواسط من أهل الحديث. ولم يظهر لي وجه المنع من الترميز، إذ ليست الكتابة إلا رموزاً للدلالة على المعاني، فسواء قال: (صلى الله عليه وآله)، أو قال: (ص)، مع اتحاد الدلالة فالأمر سيان، إن هي إلا ألفاظ ودلالات، بل ربما يكون في الترميز بعض الاحتياط لجهة التصريح باسم الجلالة الذي قد يكون في معرض اللمس، والكتاب في معرض الإهمال. وظني، أن الأجر واحد سواء كتب بالتصريح أم بالترميز، وإن كان الاحتياط بالتصريح للتأكد من تحصيل الثواب عليه، خاصة بالنسبة للقارئ.

(ويكتب عند تحويل السند حاء، بين المحول والمحول إليه) أي عند تغيير الطريق والسند، فيفصل بين الطريق بحرف الحاء، ومنهم من يذكر الحرف في آخر الرواية السابقة، ومنهم من يذكره في بداية السند

الجديد. **(وإذا كان المستتر في قال أو يقول عائداً إلى المعصوم عليه السلام فليمد اللام، وليفصل بين الحديثين بدائرة صغيرة، من غير لون الأصل. وإن وقع سقط، فإن كان يسيراً كتب)** الساقط **(على سمت السطر، أو كثيراً فعلى أعلى الصفحة، يميناً أو يساراً إن كان سطراً واحداً، وإلى أسفلها يميناً، وأعلاها يساراً إن كان أكثر. والزيادة اليسيرة تنفى بالحك مع أمن الخرق، وبدونه بالضرب عليها ضرباً ظاهراً، لا بكتابة لا، أو حرف الزاي على أولها وإلى في آخرها، فإنه ربما يخفى على الناسخ. وإذا وقع تكرار، فالثاني أحق بالحك أو الضرب، إلا أن يكون أبين خطاً، أو في أول السطر).**

وفي الآداب كلام كثير ليس بالمهم، لذا أعرضنا عنه.

فائدة: تتعلق بحكم رواية الحديث بالمعنى.

اختلفوا في رواية الحديث بالمعنى على أقوال: أحدها المنع مطلقاً، وثانيها التفصيل بين العالم بمعاني الألفاظ ومساقها والمراد منها، فيجوز له ذلك وبين غيره فلا يجوز له، وحكي الإجماع من المسلمين على منع الجاهل بالمعاني من الرواية بالمعنى، فالذي يكون محل خلاف هو الأول، أي العالم بالمعاني والمراد.

وقد روى الكليني في الكافي، في باب رواية الكتب والحديث، عدة روايات بهذا الموضوع:

منها ما رواه عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن منصور بن يونس، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قول الله جل ثناؤه: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾؟ قال: هو الرجل يسمع الحديث فيحدث به كما سمعه لا يزيد فيه ولا ينقص منه.

والرواية معتبرة. وقد دلت الرواية بظاهرها، على التقيد بالحديث كما سمع من غير زيادة ولا نقصان، وهو في ظاهره البدوي يشمل الزيادة والنقصان في الألفاظ، وإن حفظ المعنى. لكن نرفع اليد عن هذا الظهور، ويحمل على أن المقصود عدم الزيادة والنقصان في المعنى، بقرينة روايات أخرى معتبرة، منها ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص؟ قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس. ومنها ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابن سنان، عن داوود بن فرقد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أسمع الكلام منك فأريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيئ قال: فتتعمّد ذلك؟ قلت: لا، فقال: تريد المعاني؟ قلت: نعم، قال: فلا بأس.

إلا أنه لما كان حفظ المعاني لا يتحقق إلا من خبير بالألفاظ والقرائن التي تقترن بالكلام، الدخيلة في بيان المراد، اشترطوا في الراوي للمعنى الخبرة المذكورة، لكنها ليست بتلك الخبرة الخطيرة التي يصعب تحققها، ولا تحتاج إلى أن يكون الشخص سيبويه حتى تجوز له الرواية بالمعنى.

قبل الخاتمة:
شرح بعض العبارات المشهورة التي تحتاج إلى تفسير

منها قول الشيخ: أسند عنه:

تكرر ذكر الشيخ الطوسي لهذه الكلمة في رجاله، فأحدثت تشويشاً فيما هو مقصوده من هذه الكلمة، خاصة وأنه لم يقدّم أي توضيح لها، بل لم يذكرها في سائر كتبه على ما قيل، كما أنها لم تكن معهودة في كلمات أصحابنا.

قال أبو علي الحائري: لم أعثر على هذه الكلمة إلا في كلام الشيخ رحمه الله، وما ربما يوجد في الخلاصة فإنما أخذه من رجال الشيخ، والشيخ رحمه الله إنما ذكرها في رجاله دون فهرسته، وفي أصحاب الصادق عليه السلام دون غيره، إلا في أصحاب الباقر عليه السلام ندرة غاية الندرة.

وقال آخر: وجدت هذه الكلمة من الشيخ في واحد أو اثنين من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، وفي اثنين من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، وفي سبع من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، وفي أحد أصحاب الإمام الهادي عليه السلام.

وعلى كل حال، فقد قرئت بنحوين، مرة بصيغة المجهول ونسبها أبو علي الحائري إلى الأكثر، ومرة بصيغة المعلوم، وعلى كل قراءة تفسيرات:

أما بناءً على قراءتها بصيغة المجهول فقد فسّرت بوجوه:

منها: أن المعنى أنه روي عنه على سبيل الاعتماد والاستناد، فتكون دالة على التوثيق. ويظهر هذا المعنى من الميرزا القمي في القوانين. وقد نقض أبو علي الحائري هذا، بما ورد في ترجمة محمد بن عبد الملك الأنصاري: أسند عنه ضعيف.

ومنها: أن المعنى أنه كان ممن نقل عن الإمام الصادق عليه السلام بواسطته، فهو واسطة في الإسناد إلى المعصوم عليه السلام. لكن على هذا يصير تخصيص أسند عنه بقوم دون آخرين من أمثالهم من هذه الجهة في غير محله.

وعلى تقدير قراءتها بالمعلوم فقد فسّرت بوجوه:

منها أنه روى عن الإمام عليه السلام، فضمير عنه يرجع إلى الإمام عليه السلام. ويضعفه أنه لو روى عن إمامين عليهما السلام كان المفروض أن يقال: أسند عنهما، ولم نجد هكذا تعبير في كلمات الشيخ.

ومنها: أنه روى عن الإمام عليه السلام ولم يروِ عن غيره عليه السلام. وقد ادّعى بعضهم أن التتبع يفيد إلى ذلك، إلا أحمد بن عائذ فإنه صحب أبا خديجة وأخذ عنه فكأنه مستثنى لظهوره. ويبدو أن تتبعه ضعيف، فإن كثيراً ممن قيل عنه «أسند عنه»، فقد روى عن غير الإمام عليه السلام.

ومنها: أنه روى عن الإمام عليه السلام بواسطة، أي له سند إلى الإمام عليه السلام. لكنه لا يصح في كثير ممن قيل فيه أسند عنه ثم يعقبه بقوله: روى عنهما.

ومنها: أنه أسند عنه ابن عقدة. لأن الشيخ ذكر في أول رجاله، أن ابن عقدة ذكر أصحاب الصادق عليه السلام وبلغ في ذلك الغاية. قال رحمه الله:

وإني ذاكر ما ذكره، وأورد من بعد ذلك ما لم يذكره، فيكون المراد: أخبر عنه ابن عقدة. فإنه إذا ذكر شخصاً من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام يذكر روايته بسنده عنه. وقد احتمله أبو علي الحائري. قال: ومنه يظهر وجه عدم وجوده، إلا في رجال الشيخ وفي أصحاب الصادق عليه السلام دون غيره. واختاره أيضاً المامقاني، واعتبره من الأربعة آلاف الذين وثقهم ابن عقدة. لكنك عرفت أنه موجود في غير أصحاب الإمام الصادق عليه السلام من رجال الشيخ.

والإنصاف، أنه لم يتبين وجه يليق بقراءة الكلمة على صيغة المعلوم، فكل الوجوه التي ذكرت منقوضة.

ومنهم من اعترف بالعجز عن فهم شيء من هذه الكلمة بحيث يصح الاتكال عليه، واعتبر كل التفسيرات السابقة رجماً بالغيب. وهو الأفضل في هذا الباب، مع احتمال أن تكون كلمة «أسند عنه» من كلمات ابن عقدة نفسه. ومثل هذا التعبير رأيته عند بعض علماء العامة، مثل ما ذكره أبو نعيم الأصبهاني في مسند أبي حنيفة، حيث ذكر رواية أبي حنيفة عن شيبة بن مساور، وقيل ابن مسور: روى عنه عبد الكريم روايته عن شيبة بن فرقد السلمي كوفي أسند عنه، روى عنه الثوري وشعبة ومسعر وسفيان بن عيينة روايته عن شعبة بن الحجاج أبي البسطام العتكي حكاية. فشيبة كوفي أسند عنه. لكنه لم يفسر مقصوده منها. فيكون ابن عقدة ذكر تلك الكلمة دون أن يفسرها، أو دون أن يذكر لنا الشيخ الطوسي ما فهمه. وربما كان هذا من القرائن على أن ما وصلنا من كتاب الرجال مسودّة لا أكثر

وقيل في وجه اختصاصها ببعض دون بعض، أنها لا تقال إلا لمن يعرف بالتناول منه والأخذ عنه.

ومنها العدة التي يروي عنها الكليني:

روى الكليني في مواضع عدة، وعن ثلاثة من الرواة بواسطة عدة من أصحابنا، فوقع البحث في تحديد من هي هذه العدة، وهل يمكن البناء على نقلها أم لا؟. وقد رأيناه ذكر تلك العبارة في ثلاثة موارد:

عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، وعدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد، وعدة من أصحابنا عن سهل بن زياد. وفي بعض الأحيان: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد وسهل بن زياد.

وقد حكى النجاشي عن الكليني أنه قال: «كلما كان في كتابي عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، فهم: محمد بن يحيى، وعلي بن موسى الكميذاني، وداوود بن كورة، وأحمد بن إدريس، وعلي بن إبراهيم بن هاشم».

وعندما ذكر النجاشي طريقه إلى أحمد بن محمد بن عيسى قال: وقال لي أبو العباس أحمد بن علي بن نوح: أخبرنا بها أبو الحسن بن داوود، عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، ومحمد بن يحيى، وعلي بن موسى بن جعفر، وداوود بن كورة، وأحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد بن عيسى بكتبه.

وقال العلامة في الخلاصة: قال الشيخ الصدوق محمد بن يعقوب الكليني في كتابه الكافي في أخبار كثيرة: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى. قال: والمراد بقولي عدة من أصحابنا: محمد بن يحيى وعلي بن موسى الكميذاني وداوود بن كورة وأحمد بن إدريس وعلي بن إبراهيم بن هاشم. وقال: كلما ذكرته في كتابي المشار إليه

عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، فهم علي بن إبراهيم، وعلي بن محمد بن عبد الله ابن أذينة، وأحمد بن عبد الله بن أمية، وعلي بن الحسن. قال: وكلما ذكرته في كتابي المشار إليه عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد، فهم علي بن محمد بن علان ومحمد بن أبي عبد الله ومحمد بن الحسن ومحمد بن عقيل الكليني.

ولم يتضح مصدر كلام العلامة فيما يتعلق بالعدة عن أحمد بن محمد بن خالد، والعدة عن سهل بن زياد. إلا أن المصنف قد تلقى ذلك بالقبول، فقال في مشرق الشمسين:

قال المصنف في مشرق الشمسين في هذا الموضوع: «وكثيراً ما يذكر في أول السند قوله عدة من أصحابنا. فإن قال بعدهم عن أحمد بن محمد بن عيسى، فالمراد بهم هؤلاء الخمسة، أعني محمد بن يحيى، وعلي بن موسى الكميذاني، وداود بن كورة، وأحمد بن إدريس، وعلي بن إبراهيم بن هاشم.. وإن قال بعدهم عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، فهم هؤلاء الأربعة أعني علي بن إبراهيم، وعلي بن محمد بن عبد الله بن أذينة، وأحمد بن محمد بن أمية، وعلي بن الحسن.

وعلى هذا الكلام، فالعدة التي تروي عن أحمد بن محمد بن عيسى، والعدة التي تروي عن أحمد بن محمد بن خالد تشترك فيما بينها بعلي بن إبراهيم، وليس بمحمد بن يحيى الذي جعله الشيخ حسن في منتقى الجمان هو القدر المشترك في كل عدة ورد ذكرها في الكافي، مستفيداً ذلك من كلام للكليني في أول حديث رواه في الكافي في كتاب العقل والجهل، حيث جاء فيه: أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب قال: حدثني عدة من أصحابنا منهم محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن

محمد. . بالإضافة إلى أنه عندما ذكر فيما بعد العدة عن ابن خالد أو ابن زياد، لم يوضح ما إذا كانت هذه العدة تخالف تلك بالكلية أم لا، وكان عليه أن يبين ذلك بعد أن ذكر أن من تلك العدة فلاناً. ويستظهر في المنتقى، أن الكليني قد أحال الباقي على ما ذكره في بداية الكافي، ومقتضى ذلك عدم الفرق بين رواية العدة عن هذا أو ذاك. وما ذكره في المنتقى في محله، واستظهاره لذلك جيد.

نعم عبارة النجاشي التي حكاها عن الكليني، لا تكفي للتعميم لأنها مختصة ببيان العدة التي روى الكليني عنها عن أحمد بن محمد بن عيسى. أما ما حكاه العلامة لبيان العدة التي روى عنها الكليني عن أحمد بن محمد بن خالد، فلم يذكر في أي مصدر من المصادر، وليس فيهم محمد بن يحيى كما هو ظاهر.

ويبدو أن ما حكي عن سلطان العلماء، جاء رداً على كلام المنتقى، قال فيما حكي عنه: يستفاد مما نقلوه عن الكليني في بيان المراد من العدد الثلاثة انحصار العدة فيها وأشخاصها في من ذكروه، لكن الذي يظهر من تتبع أسانيد الكافي خلافه، مع أن في استفادته الحصر كما توهمه البعض كلاماً، إذ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه.

وهذا الإشكال في غير محله، إذ ليس المدعى وجود دلالة على الحصر، بل المدعى أنه لما ذكر العدة في موضع، وسمى منهم شخصاً واحداً، ثم عندما ذكر العدة في المواضع الأخرى لم يشر إليها بأي شيء فيعلم منه أنها عدة واحدة، وإلا لكان عليه أن يوضح أن العدة هذه تختلف عن تلك، حتى لا يتوهم أن محمد بن يحيى مقصود في كل الروايات.

ويمكن التأكد من كون علي بن محمد من العدة التي يروي عنها الكليني عن سهل بن زياد، من طريق النجاشي إلى كتاب سهل وهو: أخبرناه محمد بن محمد قال: حدثنا جعفر بن محمد، عن محمد بن يعقوب قال: حدثنا علي بن محمد، عن سهل بن زياد، ورواه عنه جماعة. فعلي بن محمد هو الذي يروي كتاب سهل كما يرويه عنه جماعة. وعلي بن محمد روى كتاب سهل لمحمد بن يعقوب وهو الكليني بحسب الظاهر. كما أن الكليني روى في بعض المواضع عن علي بن محمد وغيره عن سهل بن زياد، وهذه قرينة إضافية. وفي مورد ثالث روى عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد، وقد تكرر منه ذلك في مواضع كثيرة. ومحمد بن الحسن هو الصفار، فهذه قرينة على أن الصفار من الجماعة الذين رووا كتاب سهل. وفي موضع آخر روى عن محمد بن أبي عبد الله وغيره عن سهل، وفي موضع آخر عن محمد بن أبي عبد الله ومحمد بن الحسن عن سهل. وعلي بن محمد قد يكون خاله المعروف بعلان، وقد يكون ابن بندار.

وقد نقل بعضهم أن الكليني روى بواسطة العدة عن غير الثلاثة أيضاً، وأنه روى بواسطتها عن جعفر بن محمد عن ابن فضال في باب النهي عن الإسم، وعن سعد بن عبد الله عن أحمد والحسين بن الحسن بن يزيد في باب أنه ليس من الحق في أيدي الناس إلا ما خرج من عند الأئمة. ولا يبعد أن يكون في هذه الموارد خطأ من النساخ، ولا يهمنا تحقيق هذا في هذا المقام.

وعلى كل حال، ففي العدة شخص أو أكثر ممن يوثق به كما لا يخفى، إذ ليس للكليني ثلاثة شيوخ غير موثقين.

ومنها معنى الأصل في قولهم: له أصل، والفرق بينه وبين الكتاب:

والداعي لسؤال الفرق أمران:

أحدهما ما ورد بأن الإمامية قد صنفت من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى زمان العسكري عليه السلام اربعماءة كتاب تسمى الأصول. وقد ذكر النجاشي في ترجمة بعضهم، أنه قد عدّ من أصحاب الأصول، مثلما ذكره في ترجمته لإبراهيم بن مسلم بن هلال. وبناء عليه، فما هي ميزة هذه الاربعماءة حتى سميت أصولاً، فلم يسمّ غيرها بذلك أيضاً؟

الثاني: ما اختاره بعضهم من أن وصف بعضهم بأن له أصلاً نحو من أنحاء التوثيق والمدح. وهذا القول مردود بما ذكره غير واحد، أنه قد يذكر لشخص أن له أصلاً ويذم مثل الحسن بن صالح بن حي، حيث ذكر أن له أصلاً مع أن الشيخ الطوسي في التهذيب قال عنه متروك العمل بما يختص بروايته. فلا بد أن يثبت المدح من مكان آخر.

وقد أحصى بعضهم الأقوال في الفرق بين الأصل وغيره:

فقيل: إن الأصل ما كان مجرد كلام المعصوم عليه السلام، والكتاب ما فيه كلام مصنفه أيضاً. فالكتاب على هذا القول مباين للأصل، مستشهداً على ذلك بقول الشيخ في زكريا بن يحيى الواسطي: له كتاب الفضائل وله أصل.

وقد اعترض عليه بأن الكتاب أعم، ولهذا نجد مثل قول الشيخ في أحمد بن ميثم: روى عنه حميد بن زياد كتاب الملاحم وكتاب الدلالة وغير ذلك من الأصول. وفي أحمد بن سلمة: روى عنه حميد بن زياد أصولاً كثيرة منها كتاب زياد بن مروان القندي. وفي علي بن بزرج:

روى عنه كتباً كثيرة من الأصول. ومثل هذا في كلام الشيخ في الفهرست ورجاله كثير. وكقوله في ترجمة حريز بن عبد الله: «إن له كتباً، منها كتاب الصلاة، وكتاب الزكاة، وكتاب النوادر»، ثم قال: «وتعد كلها في الأصول».

وأجيب: إن الغرض بيان الفرق بين الأصل والكتاب الذي ليس من الأصول.

وقيل: إن الكتاب ما كان مبوّباً ومفصلاً، والأصل ما كان مجمع أخبار وآثار. واعترض عليه بأن كثيراً من الأصول مبوبة. كما يظهر من قول الشيخ في الفهرست في ترجمة أحمد بن محمد بن نوح: وله كتب في الفقه على ترتيب الأصول. بل يظهر من هذا الكلام أن الأصول يجب أن تكون مرتبة مبوّبة، لولا عبارة أخرى تقدمت في كلام الشيخ في حريز بن عبد الله، حيث عد له من الأصول كتاب النوادر، مع أن النوادر لا ترتيب فيها.

وقيل: إن الأصل هو الكتاب الذي جمع فيه مصنفه الأحاديث التي رواها عن المعصوم عليه السلام بواسطة أو بدونها. فكل رواية أو حديث معتمد يكون مأخوذاً عادة من الأصول، إلا ما يصل بطريق معنعن من دون أن يرد ذكره في أصل من الأصول. أما النوادر، فالظاهر أنه ما اجتمع فيه أحاديث لا تنضبط في باب لقلته أو وحدته، ومن هذا قولهم في الكتب المتداولة: نوادر الصلاة ونوادر الزكاة وغير ذلك. وهو الذي اختاره الحائري في منتهى المقال. وأضاف: وربما يطلق النادر على الشاذ، ومن هذا قول المفيد رحمه الله: إن النوادر هي التي لا عمل عليها. وقال الشيخ في التهذيب: لا يصلح العمل بحديث حذيفة، لأن متنه لا يوجد في شيء من الأصول المصنفة بل هو موجود في الشواذ من الأخبار.

وهذه العبارة عن الشيخ في التهذيب تفيد أن التصنيف يطلق أيضاً على الأصل، وهو ما يظهر من الحائري تبنيه له، فيكون الكتاب والمصنف عنده متساويين، ينقسمان إلى ثلاثة أقسام: أصل، نوادر، وما عداهما.

ولكن قد يظهر من عبارة الشيخ الطوسي في مقدمة الفهرست، أن الأصول تباين المصنفات، إذ تقدم قوله في ابن الغضائري أنه عمل كتابين؛ أحدهما ذكر فيه المصنفات والآخر ذكر فيه الأصول، فلو كان المصنف أعم من الأصل مثل الكتاب لما صحت هذه العبارة.

وقد فرّق في قاموس الرجال بين الأصل والمصنف بما حاصله: إن الأصل محض الروايات المروية عن الأئمة عليهم السلام بواسطة أو بدونها، من دون أي نقض أو إبرام أو جمع بين المتعارضين أو حكم بصحة الخبر أو شذوذه. أما التصنيف فهو ما كان في غير الحديث من العلوم أو في الحديث مع النقض والإبرام والتدخل الشخصي في معالجة الأخبار، ولهذا كانت الكتب الأربعة من المصنفات كما يفهم أيضاً من مقدمات أصحابها.

إلا أن الكل قد اتفقت كلمتهم على ما يبدو على أن الكتاب أعم الجميع.

والذي يظهر لي، أن الأصل هو إما ما جمع فيه صاحبه رواياته عن المعصوم عليه السلام من غير واسطة، وإما ما جمع فيه صاحبه مروياته عن المعصوم عليه السلام بواسطة أو وسائط، إذا كانت روايات مشتتة لم يجمعها أصحابها في كتب وأصول، فجمعها في كتاب، فيصير أصلاً. فشرط الأصل أن يتضمن ما رواه صاحبه عن الإمام عليه السلام، أو ما رواه بوسائط، إذا لم تؤخذ هذه الروايات من أصل أو أصول. أما إذا روى ما رواه

شخص عن المعصوم عليه السلام وكان هذا الشخص قد جمعه في أصل، فلا تكون هذه الرواية الأخرى التي قد تكون سماعاً أو قراءة أو مناولة أو إجازة، من الأصول بل يكون راوياً للأصل. ولهذا يندر أن تجد صاحب أصل ممن لم يلتقِ بالأئمة عليهم السلام. كما أنه ليس من الأصول ما يجمعه بعضهم من أصول متعددة لهدف تصنيفي أو تبويبي، كما يظهر من النجاشي في محمد بن عبد الله بن جعفر حين قال: ولمحمد كتب، منها: كتاب الحقوق، كتاب الأوائل، كتاب السماء، كتاب الأرض، كتاب المساحة والبلدان، كتاب إبليس وجنوده، كتاب الاحتجاج. أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان القزويني قال: حدثنا علي بن حاتم بن أبي حاتم قال: قال محمد بن عبد الله بن جعفر: كان السبب في تصنيفي هذه الكتب أني تفقدت فهرست كتب المساحة التى صنفها أحمد بن أبي عبد الله البرقي ونسختها ورويتها عمن رواها عنه، وسقطت هذه السنة الكتب عني فلم أجد لها نسخة، فسألت إخواننا بقم وبغداد والري فلم أجدها عند أحد منهم، فرجعت إلى الأصول والمصنفات فأخرجتها وألزمت كل حديث منه كتابه وبابه الذي شاكله.

والنوادر قد تكون من الأصول وقد لا تكون، إذ قد تكون قد جمعت من عدة أصول. ولهذا نجد اختلافاً أحياناً في إدراج كتاب أو نوادر في ضمن الأصول، مثل ما يظهر من النجاشي فيما قاله في مروك بن عبيد بن سالم: «قال أصحابنا القميون: نوادره أصل». ومثل ما يظهر من قول الشيخ الطوسي في الفهرست في أحمد بن عبد الله بن مهران: «له كتاب النوادر، ومن أصحابنا من عدّه من جملة الأصول».

المراد بالمولى:

قال السيد حسن الصدر، في شرح الوجيزة:

المولى يطلق على معانٍ، منها: المعتق بالكسر، مولى لمن أعتقه. ومنها: المعتق بالفتح، فإنه يعد مولى من جهة السفل. ومنها: ابن العم والحليف أيضاً. والحلف بالكسر: التعاقد والتحالف على التعاضد والتساعد والاتفاق، فإذا حالف رجل آخر صار كل منهما مولى لصاحبه من جهة الحلف، وعدّ من هذا ما روي عنه ﷺ أنه حالف بين المهاجرين والأنصار أي آخى بينهم. ومنها: الناصر والجار. ومنها: الملازم، كما يقال: فلان مولى لفلان للزمه إياه. ومنها: على من ليس بعربي، كما يقال: فلان عربي صريح، وفلان مولى، أي ليس كذلك. ومنها: من يسلم على يديه فإنه يكون مولى بالإسلام. والتمييز بين هذه المعاني بما يفيد من القرائن، ولكن قيل: إن الأكثر في هذا الباب، يعني باب معرفة الرواة من الرجال، إرادة غير العربي الصريح، وكأنه استفاده من التتبع، فهو أعلم بما قال. انتهى كلامه.

ضوابط التمييز بين المشتركات:

منها: أن يكون هو المشهور بذكره بدون تمييز، بينما لو أريد غيره لذكره مع مميز. كما في أحمد بن محمد. قال المصنف في مشرق الشمسين: مشترك بين جماعة يزيدون على الثلاثين ولكن أكثرهم إطلاقاً وتكرراً في الأسانيد أربعة ثقاة، ابن الوليد الفتى وابن عيسى الأشعري وابن خالد البرقي وابن أبي نصر البزنطي. فالأول يذكر في أوائل السند، والأوسطان في أواسطه، والأخير في أواخره. وأكثر ما يقع الاشتباه بين الأوسطين، ولكن حيث أنهما معاً ثقتان لم يكن في البحث عن تعيينه فائدة يعتد بها، وأما البواقي فأغلب ما يذكرون مع قيد مميز والنظر فيمن روى عنهم ورووا عنه.

فمن ذلك، العباس الذى يروي عنه محمد بن علي بن محبوب فإنه

كثيراً ما يقع مطلقاً غير مقرون بفصل مميز، ولكنه ابن معروف الثقة القمي.

ومن ذلك، العلاء الذى يروي عن محمد بن مسلم. وقد يقال العلاء عن محمد من غير تقييد بابن مسلم، والمراد به ابن رزين الثقة، ومحمد الذي يروي عنه هو ابن مسلم.

ومنها: أن نلاحظ الطبقة، مثل ابن سنان، فقد يعرف أنه عبد الله دون محمد، من روايته عن الإمام الصادق عليه السلام، أو بملاحظة من روى عنه عبد الله ولم يروِ عنه محمد، والعكس. فمثلاً، لكل من محمد بن سنان وعبد الله بن سنان روايات بالواسطة عن الإمام الصادق عليه السلام، لكن إن كانت الواسطة هي عمر بن يزيد أو أبي حمزة أو حفص الأعور فالراوي هو عبد الله. أو بملاحظة من روى عن أحدهما ولم يروِ عن الآخر، فإن كان الراوي عن ابن سنان النضر بن سويد أو عبد الله بن المغيرة أو عبد الله الرحمان بن أبي نجران أو أحمد بن محمد بن أبي نصر أو فضالة أو عبد الله بن جبلة فهو عبد الله، لأنهم لا يروون عن محمد. ولو كان الذي يروي عنه أيوب بن نوح أو موسى بن القاسم أو أحمد بن محمد بن عيسى أو علي بن الحكم فهو محمد. كذا ذكر المصنف. ونكتفي بهذه الأمثلة لبيان كيف يمكن تطبيق ذلك على المورد، ولا شك أن للخبرة والممارسة، وسعة المعلومات، أثرها الكبير في التوفيق لصحة التطبيق هنا.

وقد علّل هذه الطريقة في تمييز المشتركات صاحب المنتقى، فقال: إن مصنفي كتب أخبارنا القديمة، كانوا يوردون فيها الأخبار المتعددة في المعاني المختلفة من طريق واحد، فيذكرون السند في أول حديث مفصلاً، ثم يجملون في الباقي اعتماداً على التفصيل أولاً، ولما

طرأ على تلك الأخبار التحويل إلى كتاب آخر يخالف في الترتيب الكتاب الأول، تقطعت تلك الأخبار بحسب اختلاف مضامينها، وتفرقت على الأبواب أو المسائل التي بني الترتيب الأخير عليها، وغفل الناقل لها من تلك المواضع عن احتمال وقوع الالتباس فيها إذا بعد العهد لزوال الارتباط، الذي حسن بسببه الإطلاق، وانقطاعها عن التفصيل الذي ساغ باعتباره الإجمال، وقد كان الصواب حينئذ، مراعاة محل التفصيل وإيراد الإسناد في كل من تلك الأخبار المتفرقة مفصلاً. وقد وقع على جماعة من المتأخرين الإشكال في هذا الباب. والطريق إلى معرفة المراد فيه، تتبع تلك الأسانيد في تضاعيف الأبواب، فإنها لا محالة توجد مفصلة في عدة مواضع يكون الناقل لها قد أخذها فيها، بالصورة التي كانت عليها في الكتاب الأول، وتعرف حال بعض أسانيد حديثنا من بعض في هذا الباب وغيره هو مقتضى الممارسة التامة له، إذ يعلم بها أن أكثر الطرق متحدة في الأصل، وأن التعدد طرأ عليها، فيستعان ببعضها على بعض في مواضع الشك ومحال اللبس. ومما يعين على ذلك أيضاً في كثير من الموارد، مراجعة كتب الرجال المتضمنة لذكر الطرق كالفهرست، وكتاب النجاشي، وتعاهد ما ذكره الصدوق ـ رحمه الله ـ من الطرق إلى رواية ما أورده في كتاب «من لا يحضره الفقيه»، وللتضلع من معرفة الطبقات في ذلك أثر عظيم، والعجب من غفلة الجماعة عن هذا مع وضوحه، وليت شعري كيف جوّزوا على أولئك الأجلاء الثقاة والفضلاء الأثبات أن يكونوا تعمدوا ذلك الإطلاق، لا لغرض مع ما فيه من التعمية والتعرض للالتباس وأي غرض يتصور هناك سوى ما ذكرناه. انتهى.

(خاتمة) حول أحاديثنا

(جميع أحاديثنا إلا ما ندر، ينتهي إلى أئمتنا الاثني عشر سلام الله عليهم أجمعين، وهم ينتهون فيها إلى النبي صلى الله عليه وآله، فإن علومهم مقتبسة من تلك المشكاة) وفي حالات نادرة تنتهي إلى رسول الله ﷺ من دون المرور بأهل البيت عليهم السلام.

وقد جمع كل من أهل السنّة وأهل الإمامية أحاديثهم، فكانت لهم كتب حديث، وصحاح، وكانت لنا كتب حديث (و) عند مقارنة بسيطة يتبين لنا أن **(ما تضمنه كتب الخاصة رضوان الله عليهم من الأحاديث المروية عنهم عليهم السلام يزيد على ما في الصحاح الست للعامة بكثير، كما يظهر لمن تتبع أحاديث الفريقين)**.

(وقد روى راوٍ واحد وهو أبان بن تغلب عن إمام واحد، أعني الإمام أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ثلاثين ألف حديث، كما ذكره علماء الرجال) مثل النجاشي وغيره. وقد ذكر الأول رواية بسنده عن أبان بن عثمان، أن الإمام الصادق عليه السلام قد قال له: إن أبان بن تغلب روى عني ثلاثين ألف حديث، فاروِها عني». وروى محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام وحده ما يزيد عن ثلاثين ألف حديث، وعن الإمام الصادق عليه السلام ستة عشر ألف حديث، على ما نقله بسنده عنه الكشي.

(وكان قد جمع قدماء محدثينا رضي الله عنهم ما وصل إليهم من أحاديث أئمتنا سلام الله عليهم، في أربعمأة كتاب يسمى الأصول) هذا عدا عن سائر التصنفيات والكتب غير المعدودة في الأصول. وقد بيّنا فيما سبق الفرق بين الأصل والكتاب.

(ثم تصدى جماعة) من أهل الاختصاص في الحديث **(من المتأخرين)** عن زمن النص، وإن كانوا قدماء بالنسبة إلينا، **(شكر الله سعيهم لجمع تلك الكتب، وترتيبها)** حسب أبوابها الفقهية والعقائدية وغيرهما **(تقليلاً للانتشار)**، بعدما كانت منتشرة بحيث لا يتيسر الوصول إليها، كما ذكر الشيخ الطوسي في الفهرست: «إن تصانيف أصحابنا، وأصولهم، لا تكاد تنضبط، لانتشار أصحابنا في البلدان، وأقاصي الارض»، حتى احتاج الكليني لجمع أخباره من الأصول المنتشرة إلى كثرة السفر في طلبها، ومدة زمنية تقارب العشرين سنة، حتى أنه يعترف بأن ما جمعه من أحاديث مرتبطة بكتاب الحجة هي أقل مما هو موجود فعلاً، وكان قد وعد بجمع أحاديثه في كتاب مستقل فلم يوفق لذلك، ومع ذلك، فإن بعض الكتب التي تم جمعها، ضاعت بعد ذلك، مثل بعض كتب الشيخ الصدوق على ما يظهر من ترجمته عند تعداد الكتب التي كتبها، كما ضاعت الكثير من الأصول التي لم تحفظ إلا فيما نقله لنا المحمدون الثلاثة. ولست أدري لماذا ضعفت همة العلماء السابقين عن حفظ تلك الكتب ونسخها، فهل كان وجود الكتب الأربعة المشهورة مغنياً عن تلك الأصول باعتبار تضمنها لها، أم أن هناك سبباً آخر؟ لكن المعلوم أن وجود الكتب الأربعة قد ضعف الهمة عن تناقل الكتب القديمة ونسخها، وقد فقدنا بذلك الكثير من الكتب المهمة في غير المجالات الفقهية، إذ أن أغلب الكتب التي اعتنى بها المحمدون الثلاثة

تتعلق بالأبواب الفقهية، إلا ما قلّ، وقد كان للشيخ الصدوق الفضل في تجميع كتب متعددة تجاوزت الفقه، فكتب في التاريخ، والعقائد وغيرهما، ويليه الكليني إذ جمع شيئاً من هذه الأحاديث في ثلاثة أجزاء من الكافي، اثنين من أوله والجزء الأخير منه. لكن كان بالإمكان جمع أكثر بكثير لو اهتم الجميع بذلك. وعلى كل حال، فإن ما حفظوه لنا عبّر عن جهد كبير، كان بالإمكان أن تضيع كل تلك الكتب لولا ما زرعه الله فيهم من همة حفظاً لها من الضياع والتلف **(وتسهيلاً على طالبي تلك الأخبار، فألّفوا كتباً مبسوطة مبوّبة)** بعدما كانت موزعة من دون أدنى ترتيب، بحيث يتعب المرء في البحث عن رواية تتعلق بموضوع محدد، فصار بعد ذلك الجمع والتبويب، أمراً متيسراً، وقد كان لفقاهتهم أثرها في ذلك الجمع والترتيب كما هو واضح **(وأصولاً مضبوطة مهذبة، مشتملة على الأسانيد المتصلة بأصحاب العصمة سلام الله عليهم، كالكافي)** للشيخ الكليني، **(وكتاب من لا يحضره الفقيه)** للشيخ الصدوق، **(والتهذيب، والاستبصار)** للشيخ الطوسي، **(ومدينة العلم، والخصال، والأمالي، وعيون الأخبار الرضا)** للشيخ الصدوق، **(وغيرها)** مثل الأمالي، والغيبة للشيخ الطوسي، وعلل الشرائع، والأمالي، وثواب الأعمال، والتوحيد، للشيخ الصدوق، ومثل كامل الزيارات لابن قولويه، وغيرها من الكتب. وهذه كتب وصلتنا بطريق سليم، وقد تواترت، بحيث يمكن الاعتماد عليها، بمعنى أننا نثق بأن تلك الكتب مسندة إلى أصحابها، فلا يبقى علينا إلا أن ننظر إلى السند من عند صاحب الكتاب إلى المعصوم عليه السلام. ولكن للأسف فإن الكثير من الكتب التي لم نسمّها لم يصلنا بطريق سليم، مثل بصائر الدرجات لمحمد بن الحسن الصفار، ومثل تفسير علي بن إبراهيم، والمحاسن للبرقي، وغيرها.

كلمة حول الكتب الأربعة:

(والأصول الأربعة الأولى هي التي عليها المدار في هذه الأعصار) في الفقه والأخلاق، لا في كل شيء، فالجانب العقائدي مهمل فيها، عدا ما ذكره الكليني في الجزء الأول من أصول الكافي. لكن الإنصاف، أنه لا يكتفى بالكتب الأربعة في البحث الفقهي، فرب رواية تجدها في الكتب الأخرى، ولهذا بذل الحر العاملي جهداً جباراً في تبويب الأحاديث الفقهية تبويباً خاصاً به، بعد جمعها من الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة.

(أما الكافي) فهو كتاب كبير، وموسوعة عظيمة نظراً للجهد الشخصي الذي بذله فيها. **(وهو تأليف ثقة الإسلام)** وهو لقب اشتهر به الكليني، ولم يكن هذا لقباً بقدر ما كان تعبيراً عن الثقة التي تمتع بها لدى العلماء، بل لدى العامة والخاصة على ما قيل، فكأن الإسلام وثّقه **(أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي)** البغدادي (عطر الله مرقده) و«كلين» قرية من قرى الري. قال عنه النجاشي: «شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم، وكان أوثق الناس في الحديث، وأثبتهم»، **(ألّفه في مدة عشرين سنة)**، ونص على ذلك أيضاً النجاشي، وكان تأليفه في عصر السفراء الأربعة. ولأنه جمع في الغيبة الصغرى، توهم بعضهم أنه عرض على الإمام الحجة عليه السلام بواسطة أحد السفراء، وهو وهم لم يقم عليه أي دليل، وقد أربك الساحة العلمية أيما إرباك، حتى ذهب بعضهم استناداً إلى هذه الحكاية إلى صحة كل ما ورد في الكافي من أحاديث، فأضرّت هذه المقولة بالمذهب الإمامي من حيث لا يقصد مطلقوا هذه الحكاية ومروّجوها، ومدّعو صحة كل ما ورد فيه. ولقد كان من الملفت أن لا يذكر الكليني أي توقيع من التوقيعات التي صدرت عن صاحب

الزمان ﷺ، مع أن بعضها قد روي عنه في الكتب الأخرى، كما أنه نقل توقيعات صدرت عن الأئمة ﷺ السابقين. وقد ذكرت لذلك عدة توجيهات: منها أنه كان في زمن تقية، وقد نشر كتابه في عصر الغيبة، فلو أشار إلى أي توقيع من تلك التوقيعات لتمت ملاحقته. ومنها ما لمّح إليه العلامة الأميني في الغدير، أنه كان في زمن شعر فيه بتحد، وجهت فيه تهمة إلى مذهب الإمامية وأنه مأخوذ من الإمام الغائب الذي لا وجود له في مزعمتهم، وأنهم يتعبدون بالرقاع المزورة في حسبانهم، فأراد أن يبين أن الإمام ﷺ ما غاب إلا بعد أن كانت الشريعة واضحة من جده الإمام الصادق ﷺ وسائر آبائه.

وقد التزم الكليني بذكر جميع سلسلة السند بينه وبين المعصوم ﷺ إلا نادراً. قال عنه الشهيد الأول في الذكرى: «فإنه وحده يزيد على ما في الصحاح الستة للعامة متوناً وأسانيد»، جمع فيه مؤلفه ستة عشر ألف ومائة وتسعة وتسعين حديثاً حسب ما أحصاه الشهيد الأول، بينما جملة ما في البخاري سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حديثاً بالمكررة. وصحيح مسلم بإسقاط المكررة نحو أربعة آلاف. وموطأ مالك مختصر جداً، وهو مع صحيحي الترمذي والنسائي لا يبلغان عدد صحيح مسلم.

وقال في اللؤلؤة، بعد أن ذكر العدد المتقدم لأحاديث الكافي: «الصحيح منها على اصطلاح من تأخر: خمسة آلاف واثنان وسبعون حديثاً. والحسن مائة وأربعة وأربعون حديثاً، والموثق: مائة حديث وألف وثمانية عشر حديثاً. والقوي منها: اثنان وثلاثمائة. والضعيف منها: أربعمائة وتسعة آلاف وخمسة وثمانون حديثاً». لكن يصير العدد على هذا القول ستة عشر ألفاً ومئة وواحد وعشرين حديثاً، فيكون

الناقص ثمانية وسبعين حديثاً. وربما تكون هذه الأحاديث مكررة في الكافي فلم يذكرها في هذا التقسيم. ومع ذلك فهو محتاج إلى مراجعة، لأن مباني التوثيق مختلفة، فربما وتزيد وربما تنقص، وربما يكون فيما عدّه ضعيفاً من الموثق، وربما يكون ما عدّه من الموثق ضعيفاً، ولم يتضح مقصوده من القوي، إذ في بعض اصطلاحاته يدخل في الضعيف. وعلى كل حال، فهو يعترف بأن ما يزيد عن النصف بكثير من الضعيف بحسب الاصطلاح الذي تقدم بيانه في هذا الكتاب، رغم أن المحقق البحراني من القائلين بصحة كل ما في الكافي، بالمعنى القديم المزعوم للصحة.

ويبين الكليني غرضه من هذا الكتاب في مقدمته عند قوله مخاطباً بعضهم: «.. وذكرت أن أموراً قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها، وأنك تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها، وقلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كافٍ يجمع فيه من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، وقلت: لو كان ذلك، رجوت أن يكون ذلك سبباً يتدارك الله تعالى بمعونته وتوفيقه إخواننا وأهل ملتنا ويقبل بهم إلى مراشدهم. فاعلم يا أخي، أرشدك الله، أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: «أعرضوها على كتاب الله، فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه» وقوله عليه السلام: «دعوا ما

وافق القوم فإن الرشد في خلافهم» وقوله عليه السلام «خذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه». ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: «بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم». وقد يسّر الله ـ وله الحمد ـ تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخيت، فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة، إذ كانت واجبة لإخواننا وأهل ملتنا، مع ما رجونا أن نكون مشاركين لكل من اقتبس منه، وعمل بما فيه دهرنا هذا، وفي غابره إلى انقضاء الدنيا، إذ الرب عزّ وجلّ واحد والرسول محمد خاتم النبيين ـ صلوات الله وسلامه عليه وآله ـ واحد، والشريعة واحدة، وحلال محمد حلال وحرامه حرام إلى يوم القيامة، ووسعنا قليلاً «كتاب الحجة وإن لم نكمله على استحقاقه، لأنا كرهنا أن نبخس حظوظه كلها. وأرجو أن يسهل الله عزّ وجلّ إمضاء ما قدمنا من النية، إن تأخر الأجل صنفنا كتاباً» أوسع وأكمل منه، نوفيه حقوقه كلها إن شاء الله تعالى..

وقال الحر العاملي تعقيباً على كلام الكليني: وهو صريح في الشهادة بصحة أحاديث كتابه من وجوه: منها قوله: بالآثار الصحيحة، ومعلوم أنه لم يذكر فيه قاعدة يميز بها الصحيح عن غيره لو كان فيه غير صحيح، ولا كان اصطلاح المتأخرين موجوداً في زمانه قطعاً كما يأتي، فعلم أن كل ما فيه صحيح باصطلاح القدماء بمعنى الثابت عن المعصوم عليه السلام بالقرائن القطعية أو التواتر. ومنها وصفه لكتابه بالأوصاف المذكورة البليغة التي يستلزم ثبوت أحاديثه كما لا يخفى. ومنها ما ذكره من أنه صنف الكتاب لإزالة حيرة السائل، ومعلوم أنه لو لفّق كتاباً من الصحيح وغيره، وما ثبت من الأخبار وما لم يثبت، لزاد

السائل حيرة وإشكالاً، فعلم أن أحاديثه كلها ثابتة. ومنها أنه ذكر أنه لم يقصر في إهداء النصيحة وأنه يعتقد وجوبها، فكيف لا يرضى بالتقصير في ذلك ويرضى بأن يلفق كتابه من الصحيح والضعيف مع كون القسمين متميزين في زمانه قطعاً، ويأتي ما يؤيد ذلك أيضاً إن شاء الله.

ويرد عليه، أنه لو كان مراد الكليني من الآثار الصحيحة كون كل الروايات التي رواها محكومة بالصحة عنده، فهو كلام يتبين فساده من خلال مراجعة الكافي نفسه، سواء أريد الصحة بالمعنى المنسوب للقدماء، أم أريد الصحة بالمعنى المنسوب للمتأخرين. وبعبارة أخرى، سواء أراد الصحة الموصوف بها متن الروايات، أم الصحة التي تتصف بها الأسانيد. أما الثاني فواضح، وهو ما يعترف به الحر العاملي. أما الأول، فلوجود روايات لا نظن جزم الكليني بصحتها وصدورها عن الأئمة عليهم السلام، بل نظن خلافه، كما أنه إذا كان بناؤه على تصحيح الروايات من خلال العرض على الكتاب، فهذا تصحيح ظني لا جزمي. والظاهر أنه أراد بالآثار الصحيحة الكتب المعتمدة، المأمونة من الدس والتحريف، لا الصحيحة. ولو فرضنا جزمه بصحة ما أورده في الكافي فليس فيه أي حجية علينا.

(وتوفي ببغداد سنة ثمانٍ) وعشرين وثلاثماءة على قول الشيخ الطوسي في الفهرست **(أو تسع وعشرين وثلثمأة)** سنة تناثر النجوم، على قول الشيخ النجاشي، والشيخ الطوسي في رجاله، الذي أضاف أن الوفاة كانت في شهر شعبان، وهي السنة التي توفى فيها آخر السفراء الأربعة السمري، ووالد الشيخ الصدوق. وعلى الإحتمال الأول، تكون تمام حياته في زمن السفراء الأربعة لأن آخر سفير، وهو علي بن محمد السمري توفي في العام تسع وعشرين وثلاثماءة، بينما على التقدير الثاني

تكون وفاته في السنة التي توفي فيها السمري، دون أن نعرف ما إذا مات قبله أم بعده، ولكن هذا لا ينفي أن تكون كل حياته قد وقعت في زمن الغيبة الصغرى، باستثناء أشهر قليلة محتملة. ودفن في بغداد، إلا أن قبره قد كان مدروساً أيام النجاشي، جدد لاحقاً، وهو الآن مزار.

(ولجلالة شأنه عدّه جماعة من علماء العامة كابن الأثير في كتاب جامع الأصول من المجددين لمذهب الإمامية على رأس المأة الثالثة، بعد ما ذكر أن سيدنا وإمامنا أبو الحسن علي بن موسى الرضا سلام الله عليه وعلى آبائه الطاهرين، هو المجدد لذلك المذهب على رأس المأة الثانية).

قال السيد حسن الصدر في تكملة أمل الآمل: المعروف بين المسلمين، أن الله عز وجل يقيّض لهذا الدين على رأس كل مائة سنة من يجدده ويحفظه، ولعل المدرك في هذا ما أخرجه أبو داود في صحيحه بسند (صحيح عند القوم) رفعه إلى رسول الله ﷺ قال: إن الله يبعث لهذه الأمة عند رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها. وقد أورد ابن الأثير هذا الحديث في كتاب النبوة من كتابه جامع الأصول في أحاديث الرسول، ثم أورد في شرح غريب هذا الباب كلاماً ذكر فيه المجددين، فعدّ ممن جدد في مذهب الإمامية على رأس المائة الأولى محمد بن علي الباقر، وعلى رأس المائة الثانية علي بن موسى الرضا، وعلى رأس المائة الثالثة أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، وعلى رأس المائة الرابعة الشريف المرتضى الموسوي.

(وأما كتاب من لا يحضره الفقيه فهو تأليف رئيس المحدثين حجة الإسلام أبي جعفر محمد بن علي) بن الحسين بن موسى **(بن بابويه القمي قدس الله سره)** قال عنه الشيخ الطوسي في الفهرست: «كان

جليلاً، حافظاً للأحاديث، بصيراً بالرجال، ناقداً للأخبار، لم يرَ في القميين مثله في حفظه وكثرة علمه».. ولد بدعاء الإمام العسكري عليه السلام أو الحجة المهدي عليه السلام في رواية مشهورة يعرفها الجميع، وقد أدرك والده عصر الإمام الحسن العسكري عليه السلام، على ما قيل. ورد إلى بغداد سنة ثلاثمائة وخمس وخمسين على ما ذكره النجاشي، قال بعد ذلك «سمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن»، مما يدل على أن سماع شيوخ الطائفة منه كان بعد وروده بغداد. ولقد كان واضحاً سماعه الحديث وهو حدث السن، فقد روى عن أبيه الكثير من الروايات، وقد توفي أبوه في العام ثلاثمائة وتسع وعشرين، ونحن لم نعرف بالتحديد سنة ولادة الشيخ الصدوق، لكن يمكن استنتاجها، لأنه ولد في زمن الغيبة الصغرى في أيام سفارة الحسين بن روح، الذي استلم السفارة في العام ٣٠٥، وتوفي الحسين بن روح سنة ٣٢٦. فيكون عمر الصدوق حين وفاة والده في أقصى التقادير ٢٤ عاماً، وعلى هذا يكون عمره حين وفاته ٧٦ عاماً. وإذا صح ما يستظهر من كلام النجاشي، أن شيوخ الطائفة سمعت منه في بغداد وهو حدث السن، وقد ورد بغداد سنة ٣٥٥، فهذا يعني أن عمره سيكون، على افتراض ولادته سنة ٣٠٥ أو ٣٠٦ ما يقرب من خمسين سنة، وهذه ليست حداثة سن. وإذا كان دون الثلاثين من العمر، وجب أن يكون عمره حين وفاة أبيه ما يقرب من خمس سنين، ومثله لا يروي عن أبيه، إلا إذا كانت الرواية من كتبه، عن طريق الإجازة والوراثة، لكنه خلاف ظاهر الشيخ الصدوق، إذ ظاهره السماع من أبيه لقوله أحياناً: حدثنا أبي. وقد تحير في ذلك بعض المحدثين، فحمل حداثة السن في كلام النجاشي على أنها أمر نسبي، وأن المقصود حداثة السن بالنسبة لمن أخذ منه الرواية بعد أن كانت العادة جرت بأن يكون الشيخ أكبر سناً ممن يتلقى الرواية عنه.

ويوضح الصدوق الغرض من تأليف الكتاب بما ذكره في مقدمته، قال:

أما بعد، فإنه لما ساقني القضاء إلى بلاد الغربة، وحملني القدر منها بأرض بلخ من قصبة إيلاق، وردها الشريف الدين أبو عبد الله المعروف بنعمة وهو محمد بن الحسن بن إسحاق بن الحسن بن الحسين بن إسحاق بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام.. وسألني أن أصنف له كتاباً في الفقه والحلال والحرام، والشرايع والأحكام، موفياً على جميع ما صنفت في معناه وأترجمه بـ«كتاب من لا يحضره الفقيه» ليكون إليه مرجعه وعليه معتمده، وبه أخذه.. فأجبته ـ أدام الله توفيقه ـ إلى ذلك لأني وجدته أهلاً له، وصنفت له هذا الكتاب بحذف الأسانيد لئلاّ تكثر طرقه وإن كثرت فوائده، ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع مارووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي ـ تقدس ذكره وتعالت قدرته ـ وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعول وإليها المرجع..

قال الحر العاملي في فوائد وسائل الشيعة: وهو صريح في الجزم بصحة أحاديث كتابه والشهادة بثبوتها، وفيه شهادة بصحة الكتب المذكورة وغيرها مما أشار إليه وثبوت أحاديثها. وقوله: لم أقصد فيه قصد المصنفين... إلخ، لا يدل على الطعن في شيء من المصنفات المعتمدة كما قد يظن، لأن غيره أوردوا جميع ما رووه ورجحوا أحد الطرفين ليعمل به، كما فعل الشيخ في التهذيب والاستبصار، ولا ينافي ذلك ثبوت الطرف المرجوح عن الأئمة عليهم السلام كما لا يخفى، وأما الصدوق فلم يورد المعارضات إلا نادراً فهذا معنى كلامه، أو يراد أنهم قصدوا إلى إيراد جميع ما رووه، لكنهم يضعفون مالا يعلمون به أو

يتعرضون لتأويله كما فعل هو في باقي كتبه. ويمكن أن يكون أراد بالمصنفين أعم من الثقاة، الذين كتبهم معتمدة وغيرهم، وذلك ظاهر لكن المصنفات المعتمدة لم تزل متميزة عن غيرها حتى في هذا الزمان، كما يعرفه المحدث الماهر، فما الظن بذلك الزمان؟!

ويرد عليه، أنا لو فرضنا دلالة كلام الشيخ الصدوق على جزمه بصحة أحاديث كل كتابه، فإنه لا يكفي للبناء على صحة ما في كتابه، كما يحاول الحر العاملي أن يفعل بهذا الكلام. فإن جزم الشيخ الصدوق ليس حجة علينا. مع أن هناك كلاماً في التزام الشيخ الصدوق بالوعد الذي قطعه على نفسه في مقدمة الكتاب، فقد اعترض عليه قوم من أهل العلم بهذا الاعتراض، وأنه روى عن كتب غير مشهورة، مثلاً، حتى أن المجلسي تنبه إلى ذلك فقال: «والذي يخطر بالبال دائماً، أن قول المصنف في أول الكتاب: إن جميع ما فيه مستخرج.. إلى آخره، أنه كان في باله أولاً أن يذكر في هذا الكتاب الأخبار المستخرجة منها، ثم آل القول إلى أن ذكر فيه من غير ذلك الإخبار أيضاً، لأنه ذكر عن جماعة ليسوا بمشهورين ولا كتبهم، أو يكون المراد بالجميع الأكثر، لكنه سوء ظن بالمصنف بل بأكثر الأصحاب: فإنهم ذكروا مراسيله، وذكروا أن الصدوق ظن صحة جميع ما في كتابه، بل الظاهر أن الجماعة الذين ليسوا بمشهورين عندنا كانوا مشهورين عنده وعند سائر القدماء، لكن ذكر بعض الأصحاب أن هذه العبارة تدل على أن الكتب التي ينقل عنها كانت من الأصول الأربعمائة، وهو خلاف الظاهر، فإن الشيخ ذكر كثيراً منهم ليسوا بهذه الجماعة. نعم: يمكن أن يكون أكثرهم هؤلاء، والله أعلم». انتهى.

واستشهد جمع على عدم التزام الشيخ الصدوق بما وعد به بما جاء

في باب «ما يجب على من أفطر وجامع في شهر رمضان»، عند إيراد خبر المفضل، قال: «لم أجد ذلك في شيء من الأصول، وإنما انفرد بروايته علي بن إبراهيم بن هاشم».

(وله طاب ثراه مؤلفات أخرى سواه تقارب ثلثمأة كتاب) على ما نص عليه الشيخ الطوسي في الفهرست، وكل كتبه التي وصلت إلينا معتمدة، بمعنى أنه يبحث فيها عن الأدلة، مع تقييم لكل رواية على حدة من حيث السند، لا ما اشتهر عن الإخباريين من توثيق الأحاديث الواردة في الكتب الأربعة بل وفي غيرها أيضاً من كتب الأصحاب التي وصلتنا. وقد بلغ عدد الأحاديث في الكتاب، على ما نقله بعضهم، ثلاثة آلاف وتسعماءة وثلاثة عشر حديثاً. وعن الشيخ البهائي، إن أحاديث الفقيه أقل من سبعة آلاف بما يقرب من ستين حديثاً. وقيل إن المرسلات فيها ألفان وخمسون حديثاً، ومنهم من قال إنها أقل من ذلك. وربما كان من هذا العدد الرواة الذين نقل عن كتبهم ولم يذكرهم في المشيخة، فصارت في عداد المرسلات.

وقد **(توفي)** الشيخ الصدوق **(بالري سنة إحدى وثمانين وثلثمأة)**.

(وأما التهذيب والاستبصار، فهما من تأليفات شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي نوّر الله ضريحه، وله تأليفات أخرى سواهما) وهي كثيرة مشهورة **(في التفسير والأصول و)** أكثر كتبه في **(الفروع وغيرها، وكتب الاستبصار بعد التهذيب، وكان له من كل كتاب غرض)**.

وأما الغرض من كتاب التهذيب فقد بيّنه في مقدمة كتابه، قال: . .

ذاكرني بعض الأصدقاء أيّده الله ممن أوجب حقه (علينا) بأحاديث

أصحابنا أيّدهم الله ورحم السلف منهم، وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد.. حتى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا.. حتى دخل على جماعة ممن ليس لهم قوة في العلم ولا بصيرة بوجوه النظر ومعاني الألفاظ شبهة.. وذكر أنه إذا كان الأمر على هذه الجملة، فالاشتغال بشرح كتاب يحتوي على تأويل الأخبار المختلفة والأحاديث المتنافية، من أعظم المهمات في الدين.. وسألني أن أقصد إلى رسالة شيخنا أبي عبد الله أيده الله تعالى الموسومة (بالمقنعة) لأنها شافية في معناها كافية في أكثر ما يحتاج إليه من أحكام الشريعة، وأنها بعيدة من الحشو.. وأن أترجم كل باب على حسب ما ترجمه، وأذكر مسألة مسألة فأستدل عليها إما من ظاهر القرآن أو من صريحه أو فحواه أو دليله أو معناه، وإما من السنّة المقطوع بها من الأخبار المتواترة، أو الأخبار التي تقترن إليها القرائن التي تدل على صحتها، وإما من إجماع المسلمين إن كان فيها إجماع الفرقة المحقة، ثم أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك، وأنظر فيما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها، وأبيّن الوجه فيها إما بتأويل أجمع بينها وبينها، أو أذكر وجه الفساد فيها، إما من ضعف إسنادها أو عمل العصابة بخلاف متضمنها، فإذا اتفق الخبران على وجه لا ترجيح لأحدهما على الآخر، بيّنت أن العمل يجب أن يكون بما يوافق دلالة الأصل وترك العمل بما يخالفه، وكذلك إن كان الحكم مما لا نص فيه على التعيين، حملته على ما يقتضيه الأصل، ومهما تمكنت من تأويل بعض الأحاديث من غير أن أطعن في إسنادها، فإني لا أتعداه وأجتهد أن أروي في معنى ما أتأول الحديث عليه حديثاً آخر يتضمن ذلك المعنى، إما من صريحه أو فحواه حتى أكون عاملاً على الفتيا والتأويل بالأثر، وإن كان هذا مما لا يجب علينا، لكنه مما يؤنس بالتمسك بالأحاديث، وأجري على عادتي

هذه إلى آخر الكتاب وأوضح إيضاحاً لا يلتبس الوجه على أحد ممن نظر فيه، فقصدت إلى عمل هذا الكتاب.. إذا سهل الله تعالى إتمام هذا الكتاب على ما ذكرت، ووفق لختامه حسب ما ضمنت أن يكون كاملاً في بابه مشتملاً على أكثر الأحاديث التي تتعلق بأحكام الشريعة، ومنبهاً على ما عداها مما لم يشتمل عليه هذا الكتاب، إذ كان مقصوراً على ما تضمنته الرسالة (المقنعة) من الفتاوى، ولم أقصد الزيادة عليها لأني إن شاء الله تعالى إذا وفّق الله الفراغ من هذا الكتاب، ابتدئ بشرح كتاب يجتمع على جميع أحاديث أصحابنا أو أكثرها مما يبلغ إليه جهدي وأستوفي ما يتعلق بها إن شاء الله تعالى..

وأما الاستبصار فقد كان الهدف من تأليفه ما أشار إليه في مقدمة كتابه، فقال:

أما بعد، فإني رأيت جماعة من أصحابنا لما نظروا في كتابنا الكبير الموسوم (بتهذيب الأحكام) ورأوا ما جمعنا (فيه) من الأخبار المتعلقة بالحلال والحرام، ووجدوها مشتملة على أكثر ما يتعلق بالفقه من أبواب الأحكام، وأنه لم يشذ عنه في جميع أبوابه وكتبه مما ورد في أحاديث أصحابنا وكتبهم وأصولهم ومصنفاتهم، إلا نادر قليل وشاذ يسير، وأنه يصلح أن يكون كتاباً مذخوراً يلجأ إليه المبتدىء في تفقهه، والمنتهي في تذكره، والمتوسط في تبحره، فإن كلاً منهم ينال مطلبه ويبلغ بغيته، تشوقت نفوسهم إلى أن يكون ما يتعلق بالأحاديث المختلفة مفرداً على طريق الاختصار، يفزع إليه المتوسط في الفقه لمعرفته والمنتهى لتذكره، إذ كان هذان الفريقان آنسين بما يتعلق بالوفاق، وربما لم يمكّنهما ضيق الوقت من تصفح الكتب وتتبع الآثار، فيشرفا على ما اختلف من الروايات فيكون الانتفاع بكتاب يشتمل على أكثر ما ورد من أحاديث

أصحابنا المختلفة، أكثره موقوفاً على هذين الصنفين، وإن كان المبتدىء لا يخلو أيضاً من الانتفاع به، ورأوا أن ما يجري هذا المجرى ينبغي أن يكون العناية به تامة والاشتغال به وافراً لما فيه من عظيم النفع وجميل الذكر، إذ لم يسبق إلى هذا المعنى أحد من شيوخ أصحابنا المصنفين في الأخبار والفقه في الحلال والحرام، وسألوني تجريد ذلك وصرف العناية إلى جمعه وتلخيصه، وأن ابتدئ كل باب بإيراد ما اعتمده من الفتوى والاحاديث فيه، ثم أعقب بما يخالفها من الأخبار وأبين وجه الجمع بينها، على وجه لا أسقط شيئاً منها ما أمكن ذلك فيه، وأجري في ذلك على عادتي في كتابي الكبير المذكور، وأن أشير في أول الكتاب إلى جملة مما يرجح به الأحاديث بعضها على بعض، ولأجله جاز العمل بشيء منها دون جميعها. وأنا مبين ذلك على غاية من الاختصار، إذ شرح ذلك ليس هذا موضعه، وهو مذكور في الكتب المصنفة في أصول الفقه المعمولة في هذا الباب.. (ثم تحدث عن الجمع بين الأخبار إلى أن يقول:) ونحن الآن نبتدئ في كتابنا هذا بذكر أبواب المياه وأحكامها، وما اختلف فيه من الأخبار حسب ما عملناه في كتابنا الموسوم بالنهاية في الفتاوى، للغرض الذى ذكرناه هناك، والله الموفق للصواب.

ولد (قدس الله روحه) في شهر رمضان، سنة خمس وثمانين وثلاثمائة، وقدم العراق، وسكن في بغداد سنة ثمان وأربعمائة، وله من العمر ٢٣ سنة، فأمضى خمس سنوات مع شيخه المفيد، ثم ثمان وعشرين سنة مع شيخه السيد المرتضى. بقي في بغداد حتى العام ٤٤٨، ثم ارتحل منها إلى النجف إثر فتنة حدثت حينها، احترقت فيها كتبه وداره في باب الكرخ و(**توفي طيب الله مضجعه**) ليلة الإثنين الثاني

والعشرين من المحرم **(سنة ستين واربعمأة بالمشهد المقدس الغروي على ساكنه أفضل الصلوٰة والسلام)** ودفن بداره.

(فهؤلاء المحمدون الثلاثة قدس الله أرواحهم هم أئمة أصحاب الحديث من متأخري علماء الفرقة الناجية الإمامية رضوان الله عليهم، وقد وفقني الله تعالى، وأنا أقل العباد، محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي عفى الله عنه للاقتداء بآثارهم، والاقتباس من أنوارهم، فجمعت في كتاب حبل المتين خلاصة ما تضمنه الأصول الأربعة من الأحاديث الصحاح والحسان والموثقات التي منها تستنبط أمهات الأحكام الفقهية، وإليها ترد مهمات المطالب الفرعية، وسلكت في توضيح مبانيها، وتحقيق معانيها مسلكاً يرتضيه الناظرون بعين البصيرة، ويحمله المتأولون بيد غير قصيرة، وأسأل الله التوفيق لإتمامه والفوز بسعادة اختتامه إنه سميع مجيب).

هذا وقال الحر العاملي في الفائدة الرابعة من فوائد الوسائل، ما يظهر منه أن الكتب المتواترة التي استغنت عن الطرق كثيرة، حيث قال:

الفائدة الرابعة في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلت منها أحاديث هذا الكتاب، وشهد بصحتها مؤلفوها وغيرهم، وقامت القرائن على ثبوتها، وتواترت عن مؤلفيها، أو علمت صحة نسبتها إليهم بحيث لم يبقَ فيها شك ولاريب، كوجودها بخطوط أكابر العلماء، وتكرر ذكرها في مصنفاتهم وشهادتهم بنسبتها، وموافقة مضامينها لروايات الكتب المتواترة، أو نقلها بخبر واحد محفوف بالقرينة، وغير ذلك، وهي:

كتاب الكافي تأليف الشيخ الجليل ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني رضي الله عنه. كتاب من لا يحضره الفقيه، تأليف الشيخ الثقة الصدوق رئيس المحدثين محمد بن علي بن الحسين بن بابويه رضي الله

عنه. كتاب التهذيب، تأليف الشيخ الثقة الجليل رئيس الطائفة محمد بن الحسن الطوسي رضي الله عنه. كتاب الاستبصار تأليفه أيضاً. كتاب عيون الأخبار، تأليف الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه أيضاً. كتاب معاني الأخبار له، كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة له، كتاب الأمالي ويسمى المجالس له، كتاب الخصال له، كتاب ثواب الأعمال له، كتاب عقاب الأعمال له، كتاب التوحيد له، كتاب علل الشرايع والأحكام له، كتاب صفات الشيعة له، كتاب فضل الشيعة له، كتاب الإخوان له، والنسخة التي وصلت إلينا محذوفة الأسانيد في أكثر الأحاديث، وربما نسبت إلى أبيه علي بن بابويه، كتاب المقنع له. كتاب المجالس والاخبار للشيخ أيضا. كتاب الامالي لولده الشيخ الثقة الجليل أبي علي الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي رضي الله عنه، ويسمى المجالس أيضاً. كتاب المحاسن تأليف الشيخ الثقه الجليل أحمد بن أبي عبد الله محمد بن خالد البرقي، والذي وصل إلينا من المحاسن: كتاب القراين، كتاب ثواب الأعمال، كتاب عقاب الأعمال، كتاب الصفوة والنور والرحمة، كتاب مصابيح الظلم، كتاب العلل، كتاب السفر، كتاب المآكل، كتاب الماء، كتاب المنافع، كتاب المرافق وباقي كتب المحاسن لم تصل إلينا. كتاب بصائر الدرجات للشيخ الثقة الصدوق محمد بن الحسن الصفار وهي نسختان: كبرى وصغرى. كتاب الحلل مختصر البصائر للشيخ الثقة الجليل سعد بن عبد الله، انتخبه الشيخ الفاضل الحسن بن سليمان بن خالد تلميذ الشهيد. رسالة المحكم والمتشابه للسيد المرتضى وكلها منقولة من تفسير النعماني. رسالة القبلة للفضل بن شاذان الموسومة بإزاحة العلة في معرفة القبلة. كتاب علي بن جعفر بن محمد عليه السلام. كتاب قرب الإسناد للشيخ الثقة المعتمد عبد الله بن جعفر الحميري. انتهى كلامه.

ولكننا لا نستطيع موافقته على ما قاله لعدة أمور: أهمها أن الكثير من هذه الكتب لم تصل إلينا، والنسخ الموجودة نادرة غير معلومة الصحة، ومجرد أنها كانت في زمن ما مقرونة بالقرائن الدالة على صحة النسخ، لا يعني أن الواصل إلينا هو من تلك النسخ. ومنها، أنه استند لإثبات صحة الكتب بإمارات ضعيفة كموافقة مضامينها لروايات الكتب المتواترة، كما أنه يعترف بأن بعضها نقل بخبر واحد، لكنه ادّعى الاقتران بالقرائن الدالة على الصحة، وباب القرائن باب واسع لا ندري ما هي وكيف هي، وما نعرفه منها لا يكفي للحكم بكون تلك الكتب مصونة.

نعم بعض ما ذكره صحيح، مثل الكتب الأربعة، وأغلب كتب الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي والشيخ المفيد والسيد المرتضى ومن كان في طبقتهم.

الفهرس